MIRCEA ELIADE
JOSEPH M. KITAGAWA
(comps.)

Metodología de la historia de las religiones

PAIDÓS ORIENTALIA

La historia de las religiones se ha convertido hoy en día en una rama del saber particularmente fructífera. Aumenta nuestro conocimiento del hombre al tratar de penetrar en su naturaleza existencial como ser relacionado con la religión, e ilumina el presente al explorar la historia y el significado de su pasado religioso. En este libro, dedicado a la memoria de Joaquim Wach, los compiladores y otros cinco eminentes historiadores analizan, cada uno a su manera particular, los problemas metodológicos de la historia de las religiones, problemas que necesariamente deben solucionarse para que pueda convertirse en una disciplina independiente. De Mircea Eliade se han publicado también en Paidós los siguientes textos: *Patañjali y el yoga*, *Diccionario de las religiones* (con I. P. Couliano), *Alquimia asiática*, *Cosmología y alquimia babilónicas*, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, *Lo sagrado y lo profano*, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (en tres volúmenes) y *Aspectos del mito*.

42101
9 788449 323539

METODOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Título original: *The History of Religions. Essays in Methodology*
Publicado en inglés por The University of Chicago Press, Chicago, Illinois

Traducción de Saad Chedid y Eduardo Masullo
Supervisión de Marshall T. Meyer

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición, 1996
1.ª edición en esta presentación, febrero 2010

© 1965 The University of Chicago Press
© de la traducción, Saad Chedid y Eduardo Masullo
© Espasa Libros, S. L. U., 1996
Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid

Ediciones Paidós Ibérica es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2353-9
Depósito legal: B-47.711-2009

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

En memoria de
JOACHIM WACH
1898-1955

INDICE

PÁG.

Agradecimientos 8

Notas biográficas sobre los autores 9

Prefacio 13

I. LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA. Por Joseph M. Kitagawa 19

II. LA RELIGION COMPARADA: ¿A DONDE Y POR QUE? Por Wilfred Cantwell Smith 53

III. EL SER SUPREMO: ESTRUCTURA FENOMENOLOGICA Y DESARROLLO HISTORICO. Por Raffaele Pettazzoni 86

IV. FENOMENOLOGIA DE LAS RELIGIONES Y FILOSOFIA DE LA RELIGION. Por Jean Daniélou 95

V. OBSERVACIONES METODOLOGICAS SOBRE EL ESTUDIO DEL SIMBOLISMO RELIGIOSO. Por Mircea Eliade 116

VI. LA NOCION DE "*ELITE* REAL" EN SOCIOLOGIA Y EN HISTORIA. Por Louis Massignon 140

VII. SOBRE LA COMPRENSION DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS. Por Ernst Benz 148

VIII. LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES COMO PREPARACION PARA LA COOPERACION ENTRE LAS RELIGIONES. Por Friedrich Heiler 167

AGRADECIMIENTOS

La publicación de este conjunto de ensayos no hubiera sido posible sin el estímulo de muchos amigos del extinto Joachim Wach, en especial el diácono Jerald C. Brauer y miembros de la Facultad Teológica Federada de la Universidad de Chicago. Los compiladores desean expresar su gratitud a los muchos amigos y colegas que colaboraron en la preparación de esta obra. El doctor Wilhelm Wuellner y el reverendo Dean Lueking tradujeron del alemán los artículos de los profesores Benz y Heiler. Los artículos franceses de los profesores Eliade, Daniélou y Massignon fueron traducidos por un equipo integrado por el doctor John Hirschfield, Cornelis Bolle y Kathryn Atwater. Lucio Chiaraviglio hizo la traducción del italiano del ensayo del profesor Pettazzoni.

Estamos muy agradecidos a Kathryn Atwater que, como asistente editorial, se ocupó de toda la correspondencia, preparó el manuscrito para la publicación y leyó las pruebas.

También debemos agradecer la amable y decidida colaboración del personal de secretaría de la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago. Minerva Bell, Rehova Arthur y Gloria Valentine, entre otras, mecanografiaron y leyeron las pruebas de muchos de los artículos.

NOTAS BIOGRAFICAS SOBRE LOS AUTORES

ERNST BENZ, es profesor de historia eclesiástica y teología histórica, y director de Estudios Ecuménicos en la Universidad de Marburgo, Alemania. Nació en 1907 y estudió en las universidades de Tubinga, Berlín y Roma. Fue miembro del cuerpo de profesores de la Universidad de Halle-Wittenberg desde 1932 a 1935, año en que asumió su cargo actual. Participa con regularidad en las reuniones de Eranos. Sus escritos abarcan una amplia gama de temas, incluyendo títulos tales como *Ecclesia Spiritualis, Emanuel Swedenborg* y *Die Abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche.* El profesor Benz es codirector del *Zeitchrift für Religions- und Geistesgeschichte.*

JEAN DANIÉLOU, de la Compañía de Jesús, es profesor de historia de los orígenes cristianos en el Instituto Católico de París. También dirige la colección *Sources Chrétiennes.* Con frecuencia participa en las reuniones de Eranos y en 1958 dictó las *Sarun Lectures* en la Universidad de Oxford. Algunas de sus últimas publicaciones son *Dieu et nous, Les Saints païens de l'Ancien Testament, La Théologie du Judéo-christianisme, Les manuscrits de la Mer Morte et les origines chrétiennes* y una traducción inglesa de Orígenes. Mientras se publicaba este libro, preparaba una obra sobre la relación entre cristianismo y helenismo en los apologistas y en Clemente de Alejandría. El padre Daniélou también se interesa por los problemas de la unión de las iglesias y la comunidad internacional.

MIRCEA ELIADE, nacido en Rumania en 1907, es director de los estudios de historia de las religiones en la Facultad Teológica Federada de la Universidad de Chicago. También enseñó en la Universidad de Bucarest y en la École des Hautes Études (Sorbona) en París. Participa con regularidad en las reuniones de Eranos, en Ascona, Suiza. Además de diversos trabajos de erudición y novelas, entre sus obras se encuentran *El mito del eterno retorno, Lo sagrado y lo profano, Historia comparada de las religiones* y *Yoga - Inmortalidad y libertad.**

FRIEDRICH HEILER, nació en Munich en 1892. Se doctoró en filosofía en la Universidad de Munich, y en teología en la Universidad de Kiel y en la Universidad de Glasgow. Desde 1920 es profesor de historia

* Todas esas obras han sido traducidas al castellano. [T.]

de las religiones en la Universidad de Marburgo; es también presidente de la filial alemana de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones. Es director de la *Religionskundliche Sammlung* de la Universidad de Marburgo y vicepresidente de la filial alemana del Congreso Mundial de las Religiones. En 1955 participó en los Cursos Haskell de la Universidad de Chicago. Es director de los periódicos *Eine heilige Kirche* y *Die Hochkirche*. El doctor Heiler es autor de *Das Gebet, Buddhistische Versenkung, Die Mystik der Upanishaden, Sadhu Sundar Singh* (edición inglesa, 1926), *Der Katholizismus, Urkirche und Ostkirche, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.*

JOSEPH M. KITAGAWA, nacido en 1915 en Osaka, Japón, enseña historia de las religiones en la Universidad de Chicago desde 1951. También se desempeñó como asesor en este campo para la *Encyclopædia Britannica*. Durante el año académico 1958-59 se ocupó de una amplia investigación sobre el budismo y otras religiones orientales en los países del Lejano Oriente y en el sudeste de Asia. En el verano de 1958 pronunció conferencias en el Departamento de Estudios Budistas de la Universidad Koyasan de Japón y desempeñó un activo papel en el Noveno Congreso de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones, en Tokio. Tuvo a su cargo la publicación de los libros póstumos de Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* y *Modernity and World Religions* (Simposio en memoria de Paul Carus de 1957).

LOUIS MASSIGNON es un historiador y orientalista francés que durante muchos años ocupó la cátedra de sociología islámica en el Collège de France y enseñó en la École des Haute Études de París. Es secretario general del Comité Franco-Musulmán, miembro de la Academia Rusa de Ciencias y de las Academias Reales de Copenhague, Teherán, Estocolmo, Amsterdam, Bruselas, Kabul y El Cairo, la Academia de Damasco, la Sociedad Real Asiática de Londres, la Deutsche Morgenländische Gesellschaft, la Sociedad Oriental Norteamericana y la Sociedad Asiática. Participó en los cursos Haskell de la Universidad de Chicago en 1952. El profesor Massignon es director de la *Revue des Études Islamiques* y del *Annuaire du Monde Musulman*. Sus libros incluyen *La passion d'al Hallâj, martyr mystique d'Islam, Expérience mystique et stylization littéraire, le Diwan d'al Hallâj, Les septs dormants d'Éphèse, Un vœu et un destin: Marie Antoinette* y *La mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima.*

RAFFAELE PETTAZZONI, nacido en 1883, fue profesor de historia de las religiones en la Universidad de Roma desde 1924. En 1951 comenzó a desempeñarse como presidente de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones y también es director del periódico de dicha asociación, *Numen*. Es autor de una gran cantidad de libros y artículos sobre religión comparada, entre los cuales podemos destacar *The All-Knowing God (L'omniscienza di Dio), La confessione dei pec-*

cati, Essays in the History of Religions, La religione nella Grecia antica, La religione di Zarathustra, I misteri y *Miti e Leggende.* El profesor Pettazzoni es miembro de diversas sociedades eruditas europeas y tiene títulos honorarios de las universidades de Bruselas y Estrasburgo.

WILFRED CANTWELL SMITH es profesor de religión comparada en la Universidad de McGill, Montreal, Canadá; fue también director del Instituto de Estudios Islámicos de esa universidad desde su fundación en 1952. Nació en Toronto en 1916. Viajó y vivió en América del Sur, Europa y el Cercano Oriente antes de ingresar en la Universidad de Toronto, donde estudió lenguas orientales e historia. Estudió teología en el Westminster College de Cambridge, y tiene el título de doctor en estudios orientales de la Universidad de Princeton. Enseñó historia islámica e india en el Forman Christian College, de Lahore. Estudioso del islamismo, el profesor Smith publicó muchos artículos y dos libros: *Modern Islam in India* e *Islam in Modern History.*

PREFACIO

El estudio de la historia de las religiones parece estar en un momento crítico de su desarrollo. Ello ocurre tanto en Oriente como en Occidente. Durante décadas pareció en condiciones de imponerse como una importante área de estudio en las universidades y *colleges* *. Sólo alcanzó tal posición en unas pocas instituciones europeas, pero en las universidades de países de habla inglesa y en la mayoría de los institutos europeos quedó como una disciplina distinguida, aunque periférica. En el mejor de los casos encontró una ubicación más bien incómoda entre las ciencias sociales y las humanidades.

En la actualidad, la historia de las religiones se desarrollará como una especialidad muy importante, con una función clave entre las ciencias sociales, las humanidades y la teología, o volverá a una posición medianamente tolerada entre una o varias de estas disciplinas. Es de esperar que prevalecerá la primera alternativa, como lo indican ya muchos síntomas.

Éste es un período sumamente auspicioso para la aspiración de la historia de las religiones de convertirse en una de las disciplinas más destacadas de la vida universitaria. Hoy ella puede ofrecer más al hombre de Oriente y Occidente que en ninguna época anterior. La actual situación del mundo lleva al hombre moderno, tanto oriental como occidental, a luchar por comprender esta era revolucionaria, con sus avasalladores cambios y la aparición de nuevas

* Establecimientos de enseñanza que ocupan una posición intermedia entre la escuela superior y la universidad, pero que tienen la jerarquía de esta última. [T.]

pautas de vida. Una forma por la cual el ser humano busca comprender el presente consiste en percibirlo en relación con el pasado del que proviene.

Las religiones del mundo resurgen en todas partes. Por primera vez en la historia moderna, el cristianismo, la fe predominante de Occidente, es enfrentado por las revitalizadas religiones orientales. La aparición del nacionalismo en Oriente sólo puede explicar parcialmente este desarrollo. El hombre occidental no puede comprender y apreciar a los pueblos asiáticos, a menos que tenga algún conocimiento y comprensión de sus religiones. Esta situación da a la historia de las religiones un nuevo fundamento dentro de la universidad moderna. Ya no es más una mera búsqueda interesante y esotérica, sino que también es respetada. Ahora es necesaria para comprender nuestra situación mundial y, de este modo, a nosotros mismos.

Otro factor que dio lugar a este cambio de actitud hacia la disciplina, es la nueva perspectiva surgida en los últimos veinticinco años y que ahora comienza a predominar en la mente y el espíritu de gran parte del mundo occidental. La nueva perspectiva nace de la evolución de la ciencia, de la antropología y la teología, pero con toda seguridad se desarrollará en oposición a un falso igualitarismo. Ella sostiene la unicidad y especificidad de los amplios territorios de la experiencia humana. A diferencia del enfoque que busca reducir toda experiencia y realidad a unos pocos ingredientes o principios básicos, este nuevo punto de vista lucha por asir en sus propios términos, en su propia singularidad y en su propio contexto, una realidad dada. De este modo no se acentúan las similitudes básicas a expensas de las peculiaridades o diferencias.

Como lo demuestran los profesores Kitagawa y Smith, la historia de las religiones no sólo pasó por este fundamental cambio de perspectiva sino que ayudó a establecer y profundizar el nuevo enfoque. Las religiones deben estudiarse y comprenderse por sí mismas y no simplemente para proporcionar autoconocimiento, conocimiento social o armas para sostener una religión determinada. Con seguridad se buscarán todos estos objetivos, y por lo tanto será necesario hacerlo con agudeza, imaginación y método, pero en su

más alta realización la historia de las religiones irá más allá de cualquiera de estas funciones. Ella busca penetrar uno de los pocos hechos cardinales de la vida, el fenómeno del hombre como ser religioso. Para investigar y explorar apropiadamente este hecho fundamental, es preciso comenzar con una actitud de respeto y comprensión hacia la realidad religiosa misma, según se presenta en formas históricas específicas.

Es interesante señalar que en el presente, cuando los pueblos de todas partes tienen la obligación de comprender la herencia de otros, en la historia de las religiones predomina una perspectiva que requiere de la investigación un punto de vista que considere seriamente la singularidad y particularidad de cada religión histórica. La disciplina no abandona la búsqueda de universales o tipos, pero ha ido mucho más allá de la posibilidad de ubicarlos en unos pocos y claros comunes denominadores, de carácter ético o nacional. Puede argumentarse que ahora se busca lo básicamente religioso en las experiencias religiosas históricas e individuales, más que las vivencias peculiares o particulares. De esta forma, la disciplina puede contribuir mucho a la moderna autocomprensión y hará sentir cada vez más su gravitación sobre la educación universitaria.

A pesar de las favorables circunstancias de nuestro tiempo, la historia de las religiones no logrará fácilmente establecerse como una de las actividades rectoras del conocimiento en la universidad moderna. De hecho, corre el gran peligro de ser absorbida por algunos otros campos; ella se ocupa de elementos tratados también por la filosofía de la religión, la psicología, la sociología, la antropología, la historia y la teología. Su problema consiste en demostrar que no es meramente subsidiaria de estos otros estudios, sino que es una disciplina por derecho propio, que si bien se apoya en esos campos del conocimiento, también contribuye a ellos.

Con este problema, esto es, la cuestión de la metodología apropiada para la disciplina, se enfrentan los profesores Eliade, Daniélou, Pettazzoni y Massignon. A menos que pueda encontrarse una respuesta satisfactoria sobre el contenido y método adecuados de la historia de las religiones,

ésta no será capaz de cumplir su función potencial. Quizás el extinto profesor Joachim Wach tuvo razón al afirmar que no hay un único procedimiento apropiado que sirva siempre al estudio de la historia de las religiones, sino que ésta debía adecuarse a la totalidad de la época y a las condiciones predominantes en el momento que se efectúa el estudio. En este punto se encuentra la disciplina ahora. Los ensayos de Daniélou y Eliade lo muestran con absoluta claridad.

Por otra parte, en esta empresa parece dedicarse buena parte del esfuerzo a desarrollar un método satisfactorio y a realizar, de acuerdo con él, sus contribuciones. Tal es el propósito de este libro. Enfrentada con una cantidad casi inabarcable de material, incluido siempre en el más complejo contexto lingüístico, político y social, la historia de las religiones adelantó en la labor de señalar sus responsabilidades y contribuciones. Es consciente como cualquier otra disciplina de la tensión existente entre objetividad y subjetividad y también libra la batalla para alcanzar el equilibrio entre la especialización inevitable y la necesidad de generalización.

Los investigadores de los Estados Unidos de Norteamérica tienen una notable responsabilidad en estas circunstancias, no sólo a causa de sus grandes recursos económicos sino también por su singular posición como intermediarios entre la cultura europea y la de las naciones asiáticas. En esta situación central los estudiosos norteamericanos deberían estar deseosos de desempeñar un nuevo papel. A causa de la gran cantidad de investigaciones efectuadas en el campo de las ciencias sociales, las universidades norteamericanas están especialmente bien equipadas para transformarse en grandes centros de estudio de la historia de las religiones. Necesariamente deben mantener una estrecha conexión con las universidades europeas y, al mismo tiempo, desarrollar y extender sus relaciones con Oriente y África.

Otra consideración práctica da a las instituciones estadounidenses una responsabilidad especial. La historia de las religiones enfrenta crecientes demandas en todos los *colleges* y universidades norteamericanos, aunque no siempre por buenas razones. Sin embargo, ésta es una óptima oportunidad para que tal disciplina tome la iniciativa y dé a

dichas demandas la dirección correcta. Así podría llegar a ser un estudio tan universal y necesario, para el estudiante de *college* o de la universidad, como las matemáticas o la historia. Vivimos en un mundo que nos empuja en la dirección de dicho movimiento.

Existe el proyecto de editar otros volúmenes de una serie dedicada a la historia de las religiones para mantener al día a los especialistas y a otros investigadores sobre los desarrollos alcanzados. Intentaremos centrar la atención en los problemas y áreas de interés más importantes de este campo particular, pero también nos esforzaremos por considerar las interrelaciones de la historia de las religiones con otras disciplinas.

En forma adecuada se encargó el trabajo de compilación de este volumen y dos de los ensayos a los profesores Eliade y Kitagawa, ex-discípulo del extinto Joachim Wach, quien estaba decidido a hacer de la historia de las religiones una eficaz disciplina en el seno de una gran universidad norteamericana. Como lo demuestran sus escritos, sabía que el problema del método tiene prioridad temporal sobre otros aspectos del estudio. Sintió que ello era necesario para que la historia de las religiones sobreviviese como una disciplina independiente y desempeñase el papel creador que nuestro tiempo le asignaba.

Mircea Eliade, sucesor de Wach como director del departamento de Historia de las Religiones en la Facultad Teológica de la Universidad de Chicago, mantiene con su propio y singular modo la preocupación para que la disciplina desarrolle y muestre un método adecuado para su propio contenido, problemas y materiales. Podía esperarse entonces que el primer volumen de una serie dedicada a la historia de las religiones, compilado por estos investigadores, se ocupara del problema central de la metodología.

JERALD C. BRAUER

I

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

JOSEPH M. KITAGAWA

I

Al cumplir Gerardus van der Leeuw sesenta años, Joachim Wach le dedicó un ensayo titulado "On Teaching History of Religions".[1] En este trabajo, Wach señalaba que no había un modo o método que pudiera transmitirse de una generación de investigadores y maestros a otra, porque el enfoque debería adaptarse a las necesidades específicas de cada una de ellas y a las diferentes condiciones predominantes en los distintos países. Al considerar el creciente número de instituciones educacionales de los Estados Unidos que ofrecen cursos sobre historia de las religiones y materias afines, valdría la pena reflexionar sobre la naturaleza y el alcance de la disciplina y tratar algunos de los problemas significativos relacionados con la investigación y la enseñanza de la historia de las religiones, o *Religionswissenschaft*, en ese país.

Es importante señalar que la historia de las religiones, en el sentido que damos a la expresión en el presente trabajo, no se desarrolló en los Estados Unidos hasta hace relativamente muy poco tiempo. Ello puede obeceder, al menos

[1] Joachim Wach, "On Teaching History of Religions", *Pro regno pro sanctuario*, ed. Willem J. Kooiman (Nijkerk: G. F. Gallenbach, 1950), págs. 525-532.

en parte, a los antecedentes religiosos de ese país. Durante el período colonial, la nación presenció la llegada de diversos tipos de grupos religiosos europeos. En el curso del tiempo, la experiencia cultural norteamericana, juntamente con la influencia del pietismo, el renacimiento de la fe y el racionalismo, dio lugar al principio de la libertad religiosa, que permitió a los norteamericanos de distintos antecedentes confesionales vivir juntos en relativa paz. En esta situación, los problemas religiosos significativos para los norteamericanos se centraron alrededor de las relaciones entre los diferentes grupos eclesiásticos: entre el protestantismo y el catolicismo, el cristianismo y el judaísmo. Se contaron fábulas acerca de otras religiones de lejanos países, pero las que se hallaban fuera de las tradiciones judeocristianas no presentaban una alternativa genuina y, por lo tanto, no preocupaban a los ciudadanos de la nueva república. Hubo, sin embargo, una mujer de Boston, Hannah Adams (m. 1832), que escribió sobre temas tales como *A Brief Account of Paganism, Mahometanism, Judaism, and Deism* y *A View of the Religions of the Different Nations of the World*, pero fue una rara excepción.

A pesar de todo, en la segunda mitad del siglo XIX había en los Estados Unidos un generalizado interés por las religiones del mundo. Los filósofos, teólogos, filólogos, historiadores y etnólogos comenzaron a apasionarse por el llamado enfoque comparado. En 1867 se invitó a James Freeman Clark a ocupar la cátedra de religión natural y doctrina cristiana en la Escuela de Teología de Harvard. Su obra *Ten Religions: An Essay in Comparative Theology* se ocupó del origen y desarrollo históricos de religiones individuales, así como de un examen histórico de determinadas ideas y doctrinas claves, tales como las de Dios, el hombre y la salvación. Otro pionero en este campo fue un clérigo unitario, Samuel Johnson, cuya obra *Oriental Religions and Their Relations to Universal Religion* era un síntoma del clima cultural de su época. En 1873 la Universidad de Boston invitó a William Fairfield Warren, autor de *The Quest of the Perfect Religion*, para que se desempeñase como su primer profesor de teología comparada y de historia y filosofía de la religión. En el mismo período también se leían

las obras *Judaism and Christianity*, de Crawford Howell Toy y *Oriental Religions and Christianity*, de Frank Field Ellinwood. Por otra parte, Ellinwood, profesor de religión comparada de la Universidad de Nueva York, se ocupó en 1890 de organizar la Sociedad Norteamericana de Religión Comparada. Entre los demás libros publicados durante la segunda mitad del siglo XIX se cuentan *A Comparative History of Religions* (1871), de James Clement Moffat; *The Light of Asia and the Light of the World* (1885), de Samuel Henry Kellog; *The Religions of the World* (1888), de David James Burrell; *Religions of India* (1895) y *The Great Epics of India* (1901), de Edward Washburn Hopkins; *Max Müller and the Science of Language* (1892), de William Dwigth Whitney; *A History of the Babylonians and Assyrians* (1902), de George Stephen Goodspeed, y *The Varieties of Religious Experience* (1902), de William James.[2]

En 1881, el Seminario Teológico de Princeton creó una cátedra sobre las relaciones de la filosofía y la ciencia con la religión cristiana; en 1891, la Universidad de Cornell designó un profesor de historia y filosofía de la religión y ética cristiana y la Universidad de Harvard encargó a George Foot Moore la cátedra de historia de las religiones. La Universidad de Chicago estableció en 1892 el departamento de Religiones Comparadas y llamó a George Stephen Goodspeed para que enseñase religión comparada e historia antigua. En ese mismo año la Universidad de Brown inauguró una cátedra de teología natural. Además, en 1892, una comisión que representaba a las Universidades de Columbia, Cornell, Johns Hopkins, de Pennsylvania, de Yale y otras destacadas instituciones, estableció las "Conferencias norteamericanas sobre historia de las religiones" con el propósito de estimular las disertaciones académicas sobre diversos aspectos de las religiones del mundo. También debe señalarse que en 1895 la Universidad de Chicago instauró las conferencias Haskell (anuales) y Barrows (trienales), y en 1897 la Sociedad Oriental Norteamericana organizó un departamento para el estudio histórico de las religiones. En 1899 el Seminario Teológico Unión de Nueva York, se unió

[2] Louis Henry Jordan, *Comparative Religion, Its Genesis and Gowth* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1905), págs. 197 y sigs.

a otras instituciones para establecer una cátedra sobre la filosofía y la historia de las religiones.

El Parlamento Mundial de las Religiones,* reunido en 1893 en Chicago y vinculado con la exposición de Columbia, fue el hecho que más estimuló el interés norteamericano por las religiones del mundo. Su lema era:

> Unir todas las religiones contra la irreligiosidad, hacer de la regla áurea la base de esta unión; presentar al mundo [...] la unidad sustancial de muchas religiones en los buenos actos de la Vida Religiosa; establecer disposiciones para un Parlamento Mundial de las Religiones, en el cual se promuevan sus fines y fundamentos comunes y se revise el maravilloso progreso de la religión durante el siglo XIX [...][3].

El parlamento tuvo efectos de largo alcance en la escena norteamericana. Es significativo que el comité general, bajo la dirección de John Henry Barrows (presbiteriano), incluyese a William E. McLaren (de la secta protestante episcopal), David Swing (independiente), Jenkin Lloyd Jones (unitariano), P. A. Feehan (católico), F. A. Noble (congregacionalista), William M. Lawrence (baptista), F. M. Bristol (metodista), E. G. Hirsch (judío), A. J. Canfield (universalista), M. C. Ranseen (luterano sueco), J. Berger (metodista alemán), J. W. Plummer (cuáquero), J. Z. Torgersen (luterano noruego), L. P. Mercer (Nueva Jerusalén, swedenborgiano) y C. E. Cheney (de la secta episcopal reformada). Además de los representantes de organismos cristianos y judíos, se invitó a que fuesen y "presentasen sus concepciones acerca de los grandes temas de la fe y la vida religiosa" a los miembros del islamismo, hinduismo, budismo y otras creencias. Se pidió a cada grupo que hiciese la mejor y más amplia declaración de su fe y de los servicios que ésta pretendía haber prestado a la humanidad. "Se prohíbe toda controversia. No se atacará a ninguna persona u organización. Cada cuerpo participante afirmará su propia fe y logros, pero no juzgará a ninguno de los demás grupos religiosos o sistemas de fe o culto".[4] Significativamente, en la última reunión conjunta del parlamento, E. G. Hirsch

* *World Parliament of Religions.*

[3] The World's Religious Congress, *General Programme* (ed. preliminar 893), pág. 19.

[4] *Ibid*, pág. 20.

habló sobre los "Elementos universales de la religión", William R. Alger sobre "El único método posible para la unificación religiosa de la especie humana", J. G. Schurman sobre "Características de la religión última", George Dana Boardman sobre "Cristo, el unificador de la humanidad" y Merwin-Marie Snell sobre "El futuro de la religión".

Entre los participantes había muchos investigadores notables, incluso historiadores de las religiones, pero asistían al congreso como representantes de sus creencias o sectas y no de dicha disciplina. No obstante, en el espíritu de muchos norteamericanos, la religión comparada y la causa del Parlamento Mundial de las Religiones estaban indisolublemente ligadas. A muchos ardientes defensores del congreso les interesaba la investigación religiosa y filosófica de la posibilidad de unir todas las religiones, y no el estudio erudito, científico-religioso de las religiones. Sin embargo, la historia de las religiones y la religión comparada, de cualquier manera que se las interpretase, se transformaron en los temas de estudio favoritos de diversas instituciones educativas norteamericanas. Incluso las iglesias establecidas demostraron un vehemente interés por ellas. Por ejemplo, la conferencia de las Juntas de Misiones al Exterior de las Iglesias Cristianas de los Estados Unidos de Norteamérica y Canadá, celebrada en 1904, recomendaba a las escuelas teológicas de todas las sectas que proporcionaran a los aspirantes a misioneros algunos cursos sobre tales temas.[5]

Sin ninguna duda, la difundida aceptación del estudio de la religión comparada o de la historia de las religiones en las universidades y *colleges* norteamericanos desde comienzos de siglo, fue favorecida en gran medida por el liberalismo religioso. El profesor George F. Thomas sugiere dos razones para explicar la popularidad de estas materias. Primero, la historia de las religiones fue considerada una ciencia y así respetada como neutral en el conflicto entre el cristianismo y las otras creencias. Segundo, el liberalismo religioso acentuó la continuidad del cristianismo con las demás religiones y prefirió el enfoque filosófico al teológico

[5] Jordan, *op. cit.*, pág. 375.

en esta materia. Muchos liberales estaban convencidos de que la filosofía de la religión podía llegar a conclusiones acerca de las cuestiones religiosas sin apoyarse en los presupuestos cristianos.[6] En resumen, el liberalismo cristiano fue "una expresión de la creencia cristiana en una única comunidad humana bajo el reino de Dios".[7] Muchos liberales creían con ingenuo optimismo en el progreso social y en que los "elementos primordiales de la hermandad humana" superaban las fronteras de la fe.

Esta tendencia, favorable a la historia de las religiones y a la religión comparada, tomó una dirección opuesta desde mediados de la década de 1930, en parte bajo la influencia de un renacimiento teológico y en parte a causa del cambio registrado en los campos cultural y educativo. Filósofos, teólogos y sociólogos, en un principio fascinados por el enfoque comparativo en el estudio de las religiones del mundo, comenzaron a cuestionar su validez. No pocos de ellos llegaron incluso a negar la integridad de la *Religionswissenschaft*, o historia de las religiones, como disciplina académica. Con riesgo de caer en una simplificación excesiva, permítasenos citar cuatro de las más importantes críticas a la historia de las religiones.

Primero, algunos filósofos de la religión sostienen que los historiadores de las religiones son básicamente filósofos de la religión o, en caso contrario, que deberían serlo. Para ellos, la investigación científico-religiosa de la historia de las religiones es una herramienta importante para desarrollar una adecuada filosofía de la religión que trascienda los elementos regionales y subjetivos implícitos en todos los sistemas religiosos. O, para decirlo de otra manera, pueden afirmar que todas las religiones son manifestaciones de una "religión" primordial subyacente o de su búsqueda, y que la tarea de la historia de las religiones es, en cooperación con la filosofía de la religión, estudiar la relación existente entre la religión y las religiones y esclarecer a una humanidad confundida para que, con el tiempo, pueda

[6] George F. Thomas, "The History of Religion in the Universities", *Journal of Bible and Religion*, vol. XVII (1949).

[7] Daniel Day Williams, *What Present-Day Theologians Are Thinking* (Nueva York: Harper & Bros., 1952), pág. 53.

dirigirse lúcidamente en procura de la verdad absoluta.

Segundo, hay quienes sostienen que el llamado enfoque objetivo de la historia de las religiones no tiene una objetividad suficiente debido a la misma naturaleza del tema. Por tal razón, instan a los historiadores de la materia a concentrarse más sobre los aspectos históricos, fenomenológicos e institucionales de las religiones, apoyándose en gran medida en la cooperación y la asistencia de antropólogos, sociólogos, filólogos e historiadores, tanto universales como regionales.

Un tercer grupo sostiene que la historia de las religiones no considera de la debida manera los elementos subjetivos implícitos en el estudio de las diversas creencias. A veces, se compara a estos historiadores, por supuesto duramente, con "moscas que se mueven sobre la superficie de una pecera, hacen una cuidadosa y detallada observación del pez [...] y contribuyen de verdad a nuestro conocimiento del tema, pero nunca se preguntan, ni descubren, qué se siente cuando se es un pez".[8] Lo importante, según esta línea de pensamiento, es dejar a los creyentes de cada religión hablar por sí mismos acerca de la naturaleza de sus propias experiencias religiosas, sus concepciones del mundo y de la vida y sus formas propias de creencias y culto.

Finalmente, hay incluso quienes descartan la posibilidad de un enfoque científico-religioso en el estudio de las religiones con el fundamento de que cada investigador está inevitablemente condicionado por sus propios supuestos religiosos y culturales. Sobre esta base, postulan la necesidad de lo que podría llamarse una historia teológica de las religiones, ya se trate de la islámica, cristiana o hindú, como la única disciplina legítima. Muy cerca de esta perspectiva está el "estudio de las misiones", o *Missionswissenschaft*, que utiliza los datos descubiertos por la *Religionswissenschaft* con propósitos apologéticos desde el punto de vista de la fe islámica, cristiana, budista o hindú.

Todas estas críticas fueron hechas por hombres y mujeres de todas las clases sociales. Sin embargo, nos importa particularmente el hecho de que la básica ambigüedad de la

[8] Wilfred Cantwell Smith, "The Comparative Study of Religion", *Inaugural Lectures* (Montreal: McGill University, 1950), pág. 42.

disciplina creó confusión respecto del lugar que ocupa en el programa académico de este país. En términos generales, hay tres clases de instituciones educativas relacionadas con la enseñanza de la historia de las religiones. En los *colleges* y universidades se trata el problema en relación con el de la enseñanza de la religión. En los institutos para graduados se cuestiona la legitimidad de la historia de las religiones como disciplina académica y también las relaciones del método de investigaciones con otras ciencias. En las escuelas teológicas y en los seminarios, los problemas de la materia están comprometidos en el tratamiento de las relaciones del cristianismo con otras religiones.

II

En los Estados Unidos de Norteamérica hay distintos tipos de *colleges,* algunos privados y otros patrocinados por la iglesia o relacionados con la misma, y otros son instituciones municipales o estatales. Muchos de los *colleges* y universidades estatales no ofrecen cursos sobre religión, aunque en algunos se dictan clases sobre la Biblia, estudios generales de las religiones del mundo y conceptos filosóficos y éticos de las tradiciones judeo-cristianas. La distinción entre los *colleges* privados y los relacionados con la iglesia no es siempre clara. Una parte de los *colleges* particulares y universidades fueron fundados originariamente por grupos vinculados a la iglesia en tiempos en que la vida religiosa norteamericana estaba muy influida por un renacimiento de la fe, de tipo emocional. A consecuencia de ello, en el último siglo se dijo que la gente educada debía elegir entre ser intelectual o piadosa, puesto que resultaba difícil ser ambas cosas a la vez. En este contexto histórico, puede apreciarse la lucha de las instituciones educativas por la libertad de investigación. Por suerte, en la mayoría de los *colleges* y universidades privadas de hoy, la enseñanza y la investigación están libres de la interferencia eclesiástica. De todos modos, en algunos *colleges* se mantiene todavía una tradición antirreligiosa, que comenzó como reacción contra los antecedentes religiosos originarios de sus instituciones. Debe también recordarse que hasta hace muy poco

estaba de moda entre los intelectuales, tanto en las instituciones privadas como estatales, desvalorizar la religión.

Desde la Segunda Guerra Mundial esta situación ha cambiado algo. El actual escenario religioso de los Estados Unidos de Norteamérica se describe aún como un "veranillo de San Martín del renacimiento religioso" *(Indian Summer of Religious Reviral)*. En esta situación, muchos educadores, estudiantes y padres preguntan: "¿Cuál es el lugar de la religión en los programas del *college?*" Algunas personas, aunque reconocen en ella una materia legítima, sostienen que, básicamente, la religión es "captada" pero no "enseñada", y argumentan así contra la inclusión de cursos de religión en los programas. Otras, que admiten la importancia de su figuración en el programa, tienen, sin embargo, un temor instintivo de que ello signifique la entrada de una cuña que permita la invasión total de los grupos religiosos en la institución académica. En esta postura se hacen inevitablemente muchas preguntas, tales como si en la historia de las religiones se enseña religión o no, si las religiones del mundo pueden o deben enseñarse sin juicios de valor y, por último, si el fin de la enseñanza es proporcionar un conocimiento intelectual de las diversas creencias o contribuir al desarrollo religioso de los estudiantes.

Estos problemas son en especial significativos para un programa de educación general. En muchos *colleges*, los primeros dos años se dedican a la educación general, a los que siguen otros dos años de un programa especializado; en algunos, ambos tipos de planes educativos se dan *paralelamente*, y en otros, el programa de educación general se estructura en forma piramidal: por ejemplo, tres cursos de educación general en el primer año, dos en el segundo y uno en el tercero y cuarto años. En el programa especializado se supone la existencia de muchos cursos que tratan asuntos religiosos de una manera u otra, como los de sociología, antropología, historia, filosofía, literatura y artes. Pero el lugar que ocupará su estudio como tal en el programa de educación general es tema de acaloradas discusiones y controversias.

El famoso informe de la Comisión de Harvard, publicado en 1945 con el título de *General Education in a Free So-*

ciety,[9] no proponía cursos específicos sobre la materia. En cambio se incluían en las ciencias sociales y humanidades ciertos aspectos de la religión. Por ejemplo, al recomendar un curso sobre el estudio del "legado de la filosofía en nuestra civilización", el informe decía:

> La cultura occidental puede compararse con un lago alimentado por las corrientes del helenismo, el cristianismo y la ciencia. Estos aportes podrían ofrecer un modo sumamente valioso de considerar las concepciones de una vida acorde con la razón, el principio de un mundo ordenado e inteligible, las ideas de fe, de un Dios personal, del valor absoluto del individuo humano, del método de observación y experimentación y la concepción de las leyes empíricas, así como de las doctrinas de la igualdad y confraternidad del hombre.[10]

La Comisión de Harvard también propuso un curso dentro de las ciencias sociales sobre "El pensamiento occidental y las instituciones", dedicado al examen de los aspectos institucional y teórico de la herencia occidental. Con palabras de la Comisión:

> El objetivo no es examinar todo el pensamiento histórico, político y social, sino acercarse a alguna de las grandes tradiciones, indicar la característica de las soluciones intentadas en el pasado, estudiar con cierta intensidad algunos de estos temas y de los grandes enunciados de análisis o de ideales.[11]

Los cursos introductorios sobre "civilización contemporánea" en la Universidad de Columbia son similares al propuesto por la Comisión de Harvard acerca de "El pensamiento occidental y las instituciones". Sobre esta base, la mayoría de los *colleges* y universidades de los Estados Unidos ofrecen cursos que tratan el lugar de la religión en la historia y la cultura occidentales. Es un sano principio educativo analizar, por ejemplo, los escritos de Tomás de Aquino o Lutero en el contexto económico, social y político de su tiempo, porque en un sentido real ellos fueron "grandes expresiones de ideas que provenían de determinadas condiciones históricas".[12]

[9] Harvard Committee, *General Education in a Free Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945).
[10] *Ibid.*, pág. 211.
[11] *Ibid.*, pág. 216.
[12] *Ibid.*

Es significativo que haya hoy una definida tendencia a ofrecer cursos sobre religión en el contexto de la educación general. Un programa reciente de la Universidad de Harvard muestra que todos los estudiantes tienen la obligación de elegir tres cursos elementales de educación general, uno en cada una de las tres áreas (humanidades, ciencias sociales y ciencias naturales). Los de humanidades incluyen títulos como "Ideas del bien y del mal en la literatura occidental" e "Ideas del hombre y del mundo en el pensamiento occidental". El segundo grupo de cursos de humanidades comprende temas como "Clásicos de la tradición cristiana", "Clásicos del Lejano Oriente", "Introducción al Nuevo Testamento", "El pensamiento del Nuevo Testamento y el espíritu de hoy", "Religión y Cultura" y "Raíces de la cultura occidental". Las ciencias sociales también ofrecen en los cursos elementales una interesante variedad de materias, tales como "El hombre natural y el hombre ideal en el pensamiento occidental" y "Libertad y autoridad en el mundo moderno" y en el grupo secundario, "Historia de la civilización del Lejano Oriente", "Introducción a la civilización de la India" e "Introducción a la civilización del Medio Oriente".[13]

El de Harvard no es un desarrollo aislado; muchos *colleges* y universidades ofrecen, por lo menos, un curso sobre religión. El profesor Harry M. Buck (h.) dijo: "Regularmente hay un curso de tres horas semanales de 'religiones comparadas' en el que se examina el cristianismo, el judaísmo y todas las religiones de Asia en un solo semestre, mediante conferencias, asignación de libros de texto y lecturas colaterales." Buck señala que "los desarrollos sobre metodología [de la historia de las religiones] dejaron atrás los aspectos prácticos en la mayoría de las instituciones educativas" y "las exigencias para impartir instrucción en esta área, en nuestros días, obligan a una radical revalidación de objetivos y métodos".[14]

¿Quién dicta estos cursos y cómo se los administra? Aquí,

[13] *Official Register of Harvard University*, LII, nº 20 (agosto, 1955), pág. 19.

[14] Harry M. Buck, Jr., "Teaching the History of Religions", *Journal of Bible and Religion*, XXV (octubre, 1957), pág. 279.

una vez más, observamos una gran variedad. Para formar un equipo de trabajo se solicita la participación de quienes poseen capacidad para el estudio de religiones específicas y áreas culturales. Sin embargo, con frecuencia sucede que aquello que nominalmente se conoce como equipo de trabajo para la enseñanza de una cantidad de religiones en un único curso, degenera en un sistema falto de toda organicidad. Por otra parte, no puede esperarse que un solo profesor realice al mismo tiempo todas las investigaciones importantes relacionadas con muchas religiones y culturas; para hacer el problema más complejo, en algunas instituciones los cursos sobre las religiones del mundo se dictan en el departamento de filosofía y en otras, en el de historia o religión. En algunos casos, los profesores con intereses personales, por ejemplo, un historiador, un filólogo, un antropólogo, un filósofo, un estudioso de la Biblia o un misionero, piden a los administradores del *college* que se les permita dictar cursos sobre las religiones del mundo bajo el título de historia de las religiones o religión comparada. Aunque aún no se dispone de estadísticas precisas, se estimó que entre doscientos y trescientos profesores con dedicación exclusiva o parcial se dedican en los Estados Unidos de Norteamérica a la enseñanza de la historia de las religiones y puede agregarse aproximadamente un centenar más si se incluye a Canadá. Todos ellos se enfrentan con el problema de cuál será el mejor procedimiento para enseñar historia de las religiones en estos establecimientos académicos.

Estamos de acuerdo con Wach en que no hay un único modo o un único método de enseñanza, pues el enfoque deberá adaptarse a las necesidades específicas y a las diferentes condiciones. De todos modos, las siete sugerencias de Wach parecen sólidas como principios generales. Wach estableció que la enseñanza de la historia de las religiones debe ser: 1) integral, 2) competente, 3) relacionada con un interés existencial, 4) selectiva, 5) equilibrada, 6) imaginativa, y 7) adaptada a los diversos niveles de instrucción.[15] El mismo Buck hace útiles sugerencias destacando la importancia de: 1) la selectividad, 2) la comprensión

[15] *Op. cit.*, págs. 528-530.

profunda del contexto, 3) la amplitud, y 4) una perspectiva equilibrada.[16] Sin embargo, mucho más urgente aún es la aclaración de la naturaleza, el alcance y el método de la misma disciplina de la historia de las religiones. Este problema se discute acaloradamente tanto en relación con el programa para graduados como con el programa para estudiantes.

El cuadro caótico de la enseñanza estudiantil de las religiones puede rastrearse con sentido realista, hasta la falta de centros dedicados a la preparación de graduados en *Religionswissenschaft* en los Estados Unidos de Norteamérica. Así, en muchos *colleges*, cuando se necesitan profesores de religiones del mundo, usualmente se recurre a filósofos de la religión, historiadores, estudiosos de la Biblia o teólogos, con intereses personales en la materia y que quizás siguieron dos o tres cursos de historia de las religiones o religión comparada.

Toda persona preparada sólo en historia general de las religiones, tendrá dificultades para ajustarse a un programa de enseñanza universitaria. Retrospectivamente, llama la atención el hecho de que la moda de la religión comparada, que comenzó a fines del siglo pasado y perduró hasta la década de 1920, no se haya impuesto en las instituciones de posgraduados hasta el punto de establecer sólidos centros de investigación y preparación en ese campo. Incluso en los casos en que se crearon departamentos de graduados de religión comparada, éstos generalmente se centraron alrededor de uno o dos maestros que ofrecían cursos con asistencia de estudiosos de materias afines.

En el mundo académico de hoy, en especial en las instituciones para graduados, la investigación supone un conocimiento y competencia especializados. Desgraciadamente, desde el punto de vista de la especialización académica, la enseñanza y la investigación corrientes en el campo de la historia de las religiones parecen ser ambiguas. Ella heredó de la época del iluminismo su interés enciclopédico; sus pioneros estaban interesados y preparados en diversas disciplinas, tales como filología, historia, folklore, filosofía y

[16] *Op. cit.*, págs. 280-285.

psicología. Se consideró estas disciplinas "auxiliares" como instrumentos necesarios para la investigación que un mismo investigador podría utilizar simultáneamente. Hoy, muy pocas personas, si es que las hay, pueden considerarse competentes en todos los aspectos de la enciclopédica *Allgemeine Religionswissenschaft*. Necesariamente, un historiador de las religiones debe concentrarse en una o dos de las disciplinas auxiliares y también en campos especiales, tales como religión primitiva, antigüedad, Edad Media, período moderno, o cualquiera de los sistemas religiosos más importantes. Es inevitable que estos historiadores especializados en temas específicos sean constantemente desafiados por estudiosos ajenos a este campo particular, pero interesados en los mismos temas. Por ejemplo, se supone que los especialistas en el Islam, la India, China y Japón son "especialistas" en islamismo, hinduismo, religiones chinas y sintoísmo, y que los antropólogos son "especialistas" en religión primitiva. Por ello, las "Memorias de la Asociación Antropológica Norteamericana" incluyen obras como *Studies in Chinese Thought* (*Memoir*, Nº 75), *Studies in Islamic Cultural History* (*Memoir*, Nº 76), *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (*Memoir*, Nº 81) y *Village India* (*Memoir*, Nº 83). Los profesores de estas disciplinas rivales, equipados con los elementos necesarios, personal adecuado para la investigación y apoyo financiero, están en mejores condiciones para realizar investigaciones en su terreno que los historiadores de las religiones, y a menudo cuestionan la competencia de la historia de las religiones como disciplina académica.

Se observó también que algunas ciencias desarrollaron, desde sus propias perspectivas, puntos de vista que a menudo abarcan problemas que en el pasado eran parte de la dimensión sistemática de la *Religionswissenschaft*. Nadie puede negar que filósofos como Hocking, Radhakrishnan y Northrop, estudiosos de las misiones como Kraemer, e historiadores como Toynbee, tienen mucho que decir acerca de las religiones. Es natural que muchas personas se pregunten si los historiadores de la religión realizan una contribución específica que no pueden hacer estos estudiosos.

De este modo, tanto en los *colleges* como en las institucio-

nes de graduados, se plantearon preguntas respecto de la naturaleza de esta disciplina. También se formulan preguntas similares desde la perspectiva de las escuelas teológicas y seminarios. Una de las principales características de las instituciones teológicas norteamericanas es que en su gran mayoría son autónomas y se orientan de acuerdo con sectas religiosas, a la vez que tienen escasa o ninguna relación con universidades para graduados, aunque se supone que el mismo estudio teológico es un trabajo para este nivel, ya que en su mayor parte tiende a acentuar la preparación profesional, concentrándose en la preparación sacerdotal. La mayoría de los seminarios, con excepción de las escuelas teológicas para graduados de diversas sectas, tienen poco acceso a las universidades y así son más sensibles a los movimientos registrados dentro de las iglesias que a las tendencias del mundo académico.

La mayoría de los seminarios de los Estados Unidos de Norteamérica consideran la religión comparada o la historia de las religiones como un instrumento para la misión del mundo cristiano. En este sentido, debe recordarse que las sectas norteamericanas se desarrollaron como iglesias misioneras. Mientras las iglesias europeas dejaban el trabajo misionero en el exterior en manos de sociedades semiautónomas y especializadas, la mayoría de las norteamericanas aceptaron la obligación respecto de las misiones como una tarea que comprometía a la totalidad del cuerpo eclesiástico. Desde la formación de la sociedad misionera baptista en 1814, la mayor parte de las sectas establecieron sus propias sociedades misioneras en el siglo XIX y las iglesias norteamericanas desempeñaron papeles cada vez más importantes en el dominio de la misión cristiana mundial. Algunos de los misioneros norteamericanos estaban bien preparados en religión comparada e hicieron significativas contribuciones al conocimiento. También debe señalarse, como ya se dijo, que la religión comparada fue un tema favorito de los seminarios norteamericanos desde fines del siglo XIX hasta la década de 1920.

En la actualidad, sin embargo, bajo la influencia de un renacimiento religioso, las escuelas teológicas y los seminarios norteamericanos se preocupan por la teología. El profe-

sor Nels Ferré divide las recientes tendencias en dos tipos principales: las que subrayan la objetividad y las que acentúan la respuesta subjetiva. Entre las primeras incluye el fundamentalismo, el ala de la *High Church* * y el biblicismo "barthiano"; entre las segundas analiza el liberalismo y el existencialismo.[17] No podemos tratar aquí cada una de ellas o la interpretación de Ferré de las tendencias recientes en la teología norteamericana, salvo para decir que los teólogos de los diversos credos, con la posible excepción de los llamados liberales, aunque reconocen la plena utilidad de la historia de las religiones, están de acuerdo, sin embargo, con el profesor Hendrik Kraemer cuando dice que sólo la teología "es capaz de provocar esa imparcial actitud de libertad del espíritu y del entendimiento, conjugada con una crítica y una evaluación que trasciendan toda limitación de ideas y principios preconcebidos, como normas esenciales de referencia".[18] Estas afirmaciones implican que únicamente quienes perciben las religiones "desde dentro" pueden comprenderlas. Estos mismos teólogos no excluyen la validez de la historia de las religiones, pero sin embargo insisten en que debe ser ayudada por la teología para su propio beneficio.

Enfrentada con estos serios problemas y críticas en los *colleges,* instituciones para graduados y seminarios teológicos, la historia de las religiones se ve llevada a reexaminar, desde su propio punto de vista, su relación con otras disciplinas y, al hacerlo, aclarar su propia naturaleza y límites.

III

La expresión "historia de las religiones" tiene significados distintos para diferentes personas. Para algunos es una especie de guía turística Cook del mundo de las religiones, en el sentido de que sus diversos aspectos son descriptos

* Tendencia, particularmente importante dentro de la secta episcopal, que pone el acento sobre el cumplimiento estricto del ritual en el culto y el respeto por las dignidades y ordenanzas eclesiásticas.

[17] Nels F. S. Ferré, "Where Do We Go from Here in Theology?", *Religion in Life* (Invierno, 1955/56).

[18] Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith* (Filadelfia: Westminster Press, 1956), pág. 53.

y estudiados mediante el método comparado. Para otros es fundamentalmente un estudio filosófico de la "religión" como base de todos los fenómenos históricos de las diversas creencias. Y aun para otros es una disciplina histórica análoga a la historia eclesiástica, que no se ocupa de una sola religión sino de muchas. ¿Es la historia de las religiones una disciplina auxiliar de la filosofía de la religión o de la ciencia social, o es en cambio una disciplina autónoma? Y, si es así, ¿pertenece al *curriculum* teológico o a las humanidades?

Esta manifiesta ambigüedad de su naturaleza se refleja en sus diversas designaciones, tales como religión comparada, fenomenología de la religión, ciencia de las religiones e historia de las religiones. Todas estas expresiones, con diferencias menores, se refieren a un cuerpo general de conocimiento conocido originariamente como *Allgemeine Religionswissenschaft.* En el mundo de habla inglesa el imponente título de *general science of religions* (ciencia general de las religiones) no tuvo mucha difusión, en parte porque es muy largo e impreciso y en parte porque la palabra inglesa "*science*" tiende a ser mal interpretada. De este modo, la organización mundial de investigadores en este campo adoptó recientemente un nombre oficial inglés: *The International Association for the Study of the History of Religions.* Es evidente que la expresión "historia de las religiones" fue considerada como sinónimo de "ciencia general de las religiones" y por ello debe considerarse la naturaleza de la disciplina dentro del contexto total de la *Religionswissenschaft.*

Debe aclararse bien que no se propone a la historia de las religiones como el único método válido para el estudio de las creencias. Realmente es sólo uno entre muchos otros enfoques diferentes, tales como la filosofía, la psicología y la sociología de la religión, y la teología. Sin embargo, a diferencia de la filosofía de la religión y de la teología, la historia de las religiones no "suscribe ningún sistema particular presentado por las diversas religiones del mundo ni propicia, como piensan muchos ultraliberales que debería hacer, ninguna nueva religión universal que sintetice todas las anteriores. Por otra parte, hay quienes estudian otras religiones

del mismo modo que el comandante de un ejército invasor investiga el territorio enemigo y casi con las mismas motivaciones. Por supuesto, en la historia de las religiones no puede aceptarse tal enfoque, porque ella no trata de demostrar la superioridad de ninguna religión particular sobre las otras.

Tres son las cualidades esenciales que fundamentan esta disciplina: primero, es una comprensión simpática de religiones distintas a la nuestra; segundo, es una actitud autocrítica e incluso escéptica acerca de los propios presupuestos religiosos, y tercero, posee ecuanimidad "científica".

Históricamente, el encuentro de pueblos y religiones diferentes terminó a menudo en serios conflictos y en el sojuzgamiento de un grupo por otro, pero en algunos casos también estimuló un entendimiento comprensivo y el respeto mutuo entre individuos de diferentes contextos culturales. Algunas veces, el conocimiento de otras religiones, o una crisis en nuestra propia vida, nos conduce a cuestionar nuestra fe religiosa.

Por ejemplo, en el siglo IV a. C., en Grecia comenzó a cuestionarse por diversas razones la fe tradicional en los dioses locales. Hechos similares ocurrían en otras partes del mundo. Sin embargo, en los tiempos antiguos, en la mayoría de los casos, las preguntas acerca de los dioses y las religiones se consideraron y contestaron en forma más "religiosa" que "intelectual". Así, el Dios hebreo desafiaba triunfalmente al hombre escéptico en el Libro de Job:

> A más de eso respondió Dios a Job y dijo:
> ¿Es sabiduría contender con el Omnipotente?
> El que disputa con Dios, responda a esto.[19]
> Y respondió Job a Dios, y dijo:
> Yo conozco que todo lo puedes,
> Y que no hay pensamiento que se esconda de Ti.
> ¿Quién es el que oscurece el consejo sin ciencia?
> Por tanto yo denunciaba lo que no entendía;
> Cosas que me eran ocultas, y que no las sabía.[20]

Durante la Edad Media existieron en la región del Mediterráneo tres religiones monoteístas: el judaísmo, el cristia-

[19] 39: 34-35
[20] 42: 1-3.

nismo y el islamismo. En algunas zonas, las relaciones entre ellas fueron sorprendentemente amables. Cristianos, judíos y musulmanes tuvieron muchas oportunidades de "comparar" sus religiones con otras y plantear graves cuestiones. Algunos de ellos hicieron preguntas fundamentales, pero tanto ellas como sus respuestas fueron teológicas y filosóficas, no "científicas" en el sentido de la *Religionswissenschaft*. Esta actitud "científica" en el estudio de las religiones se desarrolló sólo en los albores del período moderno, especialmente durante el Iluminismo.

Se necesitan pocas palabras para destacar la importancia de los siglos XV y XVI, cuando el clima intelectual de Europa cambió con el descubrimiento del mundo no europeo. Progresivamente, los intelectuales de este continente tuvieron más acceso al conocimiento de los textos sagrados, rituales y costumbres de las religiones no europeas. Ante la diversidad de los fenómenos religiosos, pensadores como lord Herbert, Berkeley, Locke, Hume y otros trataron de reconciliar las pretensiones opuestas de las religiones profundizando en la naturaleza de la religión misma. Los pensadores del Iluminismo trataron de encontrar el sentido de la religión en términos de la "razón" más que ateniéndose sólo a la autoridad de la "revelación". Locke tenía la esperanza de que la revelación confirmaría el conocimiento natural de Dios dado por la razón. Hume buscó el sentido de la religión en su origen, como se manifiesta en su libro *The Natural History of Religion*. Leibniz distinguió en las religiones las "verdades contingentes" de las "necesarias".

La expresión *Religionswissenschaft* fue usada por primera vez en 1867 por Max Müller. Como los pensadores del Iluminismo, Müller se interesó por la *Religio naturalis*, la religión originaria y natural de la razón, y sostenía que debía encontrarse la "verdad" en el fundamento más universal de la religión y no en sus manifestaciones particulares. Se consideró el proceso de diferenciación de la verdad originaria en las diversas religiones casi de la misma manera en que el Antiguo Testamento describe el origen de las diferentes lenguas en la leyenda de la Torre de Babel. Significativamente, para Max Müller la llave de la investigación científica de las religiones fue la filología. Él y sus discípulos

tenían la esperanza de alcanzar "científicamente" la esencia de la religión mediante el estudio del desarrollo de las lenguas. Müller usó la expresión *Religionswissenschaft* para indicar que la nueva disciplina estaba liberada de la filosofía de la religión y de la teología, aun cuando en realidad su "ciencia de la religión" —que incluía a la teología comparada y a la teórica— no era muy diferente de la primera. Un historiador holandés de la religión, C. P. Tiele, también consideraba a las ciencias de las religiones como el aspecto filosófico de la investigación de los fenómenos religiosos. Aunque Tiele sostenía que las doctrinas filosóficas de la fe y los sistemas dogmáticos no debían tratarse en la ciencia de las religiones, esta disciplina siguió siendo una filosofía de la religión, según la concepción de este pensador. Otro estudioso holandés, Chantepie de la Saussaye, no encontró una diferencia cualitativa entre la ciencia y la filosofía e historia de las religiones y utilizó la expresión "historia de las religiones" en su sentido más estrecho.

Para una visión retrospectiva, resulta evidente que el estudio científico de las religiones fue un producto del Iluminismo. Al estudiar la religión, dicho movimiento aceptó la noción deísta de la razón y rechazó la autoridad de la revelación. Los iluministas aceptaron también el concepto de *religio naturalis* o de una religiosidad universal subyacente a todas las religiones históricas, que debía percibirse mediante la razón y sin recurrir a la revelación.

Al racionalismo de esta época siguió el romanticismo, para el cual la doctrina de la *religio naturalis* volvió a ocupar un primer plano. Van der Leew nos proporciona un cuidadoso análisis de la influencia de los tres períodos románticos sobre el estudio científico de las religiones. Primero, la etapa del romanticismo filosófico "se esforzó por aprehender la significación de la historia de la religión mediante la consideración de las manifestaciones religiosas específicas como símbolos de una revelación primordial". Segundo, la de la filología romántica que, a pesar de reaccionar contra la libre especulación del romanticismo, permaneció dentro de esta corriente "por su deseo de aprehender la religión como la expresión de una forma universal del pensamiento humano". Tercero, el del positivismo romántico, preocupado

por el principio de desarrollo, todavía consideró a la religión como "la voz de la humanidad". Por ejemplo, de esta manera Chantepie de la Saussaye "trató de comprender las manifestaciones objetivas de la religión a la luz de procesos subjetivos".[21]

Los primeros historiadores de la religión, a pesar de su consciente "emancipación" de la filosofía, mantuvieron supuestos filosóficos definidos, racionalistas o románticos, y trataron "filosóficamente" los datos científico-religiosos. Según Joachim Wach, quizás fue Max Scheler el primer estudioso que distinguió entre filosofía y *Religionswissenschaft*. Siguiendo a este autor, Wach sostuvo que la tarea de la ciencia de las religiones no debía efectuarse "filosóficamente" o "científicamente", sino de manera "científico-religiosa", con su propia metodología. Aunque Wach reconoció las necesarias contribuciones de la filosofía al estudio científico de las religiones, insistió justamente en que el punto de partida de la *Religionswissenschaft* se encontraba en las religiones históricamente dadas.

Evidentemente, la historia de las religiones o *Religionswissenschaft* no monopoliza el estudio de las religiones. Los estudios normativos, tales como la teología y la filosofía, y las disciplinas descriptivas, tales como la sociología, la antropología y otras, se ocupan de diversos aspectos de las religiones y de los fenómenos religiosos. Al mismo tiempo, debe aclararse que la historia de las religiones no es un rótulo colectivo para una cantidad de estudios relacionados entre sí, tales como el estudio del islamismo, el cristianismo, el budismo, el hinduismo y la religión primitiva, o los estudios comparados de doctrinas, prácticas e instituciones eclesiásticas de diversas religiones. En resumen, la historia de las religiones no es una disciplina normativa ni solamente descriptiva, aun cuando se vincula con ambos tipos de estudios.

Nuestra tesis es que la *Religionswissenschaft* se encuentra entre las disciplinas normativas, por una parte, y las descriptivas, por la otra. Según Wach, debemos dividirla en subdivisiones históricas y sistemáticas. Bajo el encabeza-

[21] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trad. J. E. Turner (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1938), págs. 691-694.

miento "históricas" se encuentran la historia general de las religiones y la de las religiones específicas. Bajo el encabezamiento "sistemáticas" se hallan los estudios fenomenológicos, comparados, sociológicos y psicológicos de las religiones. Todas estas subdivisiones se consideran partes integrantes de la *Religionswissenschaft*, de acuerdo con la forma en que utilizamos esta expresión. Aunque es una disciplina autónoma, en el sentido de que no es un agregado de diversas ciencias que se ocupan del estudio de las religiones, no pretende ser autosuficiente. Es decir, la *Religionswissenschaft* se apoya en gran medida sobre otras materias, que incluyen estudios normativos y descriptivos de los diversos credos. Por ejemplo, el aspecto descriptivo de la historia de las religiones debe apoyarse en disciplinas que se ocupan de la delineación histórica de cada religión. Además, sus aspectos analíticos deben depender de la psicología, antropología, sociología, filosofía, filología y hermenéutica cuando se estudian diferentes ángulos de las religiones, tales como las escrituras, doctrinas, cultos y agrupaciones sociales. Sin embargo, ello no quiere decir que la *Religionswissenschaft* sea considerada la reina de todas las materias dedicadas al estudio de las religiones. Simplemente significa que desde este punto de vista es posible considerar a las demás disciplinas como auxiliares. Pero, por otra parte, desde la perspectiva de una ciencia descriptiva o normativa es lícito reputar a la *Religionswissenschaft* como una de sus disciplinas auxiliares.

Debe prestarse cuidadosa atención a la relación existente entre la *Religionswissenschaft* y otras ciencias, pues representa un importante problema para el mundo académico actual, en especial para el norteamericano. Como ejemplo de esta relación puede citarse el problema de la sociología de la religión. Según el profesor E. A. Shils: "Difícilmente pueda esperarse que los sociólogos norteamericanos realicen contribuciones al estudio sociológico de acuerdo con los lineamientos establecidos por Max Weber en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, pues tienen una formación histórica demasiado pobre y su 'musicalidad' religiosa es muy escasa como para que se interesen por tales problemas". No obstante, Shils cita obras tales como *The American City*

and Its Church, de Kincheloe, *Social Sources of American Denominationalism,* de Niebuhr, *Story of American Descent,* de Mecklin y *Millhande and Proachers,* de Pope, como ejemplos de la "sociología de la religión" norteamericana".[22] El problema fundamental es si debe considerarse a la sociología de la religión como una subdivisión de la *Religionswissenchaft* o de la sociología.

Sostenemos que existen dos tipos de sociología de la religión, una derivada de la sociología y otra de la *Religionswissenchaft,* a pesar de la esperanza de Wach: "Nos gustaría creer que, pese a la existencia de una filosofía católica y otra marxista de la sociedad, hay sólo *una* sociología de la religión a la cual podemos enfocar desde diferentes ángulos y comprender en distintas medidas, pero que podemos usar como un conjunto de criterios." [23] El mismo Wach definió la tarea de la sociología de la religión "como la investigación existente entre la(s) religión(es) y la sociedad en sus formas recíprocas de condicionamiento, y también de la configuración de cualquier proceso social religiosamente determinado".[24] Durante toda su vida Wach trató de establecer un puente sobre la laguna existente entre el estudio de la religión y las ciencias sociales desde la perspectiva de la *Religionswissenschaft.* En la "Conclusión" de *Sociology of Religion* afirma: "El hecho de que este estudio se limite a un examen sociológico descriptivo de los grupos religiosos no debe interpretarse como una tácita admisión de que los problemas teológicos, filosóficos y metafísicos, y las preguntas que surgen de tal estudio de la sociedad, deben permanecer sin respuesta. Ellas pueden y evidentemente deben responderse." [25] Pero la sociología de la religión como subdivisión de la sociología se interesa por la religión dentro del marco de referencia de los objetivos de

[22] E. A. Shils, "The Present Situation in American Sociology", *Pilot Papers,* II, nº 2 (Junio, 1947), págs. 23-24.

[23] J. Wach, "Sociology of Religion", *Twentieth Century Sociology,* comp. de G. Gurvitch y W. E. Moore (Nueva York: Philosophical Library, 1945).

[24] J. Wach, "Religionssoziologie", *Handwörterbuch der Soziologie,* dirigido por A. Vierkandt, nº 1 (1931), págs. 479-494.

[25] J. Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pág. 374.

la sociología, es decir, "obtener, en la medida de lo posible, un conocimiento del hombre y de la sociedad a través de la investigación de los elementos, procesos, antecedentes y consecuencias de la vida grupal". Al estudiar la sociología de la religión, el sociólogo, pese a la exhortación de Wach de no considerar la religión como una función de los grupos naturales y sociales y como una forma de expresión cultural, debe partir del supuesto fundamental de que "la conducta de la persona —sus formas de pensamiento y de acción— y la naturaleza del orden social —su estructura, función y valores— deben comprenderse como un producto de la vida grupal".[26] De este modo, aunque ambos enfoques se ocupan de los mismos datos e incluso pueden utilizar métodos similares, una sociología de la religión considera inevitablemente los datos con criterio "sociológico", mientras otra los examina desde el punto de vista de la ciencia de las religiones. Respecto de la relación de la *Religionswissenschaft* con otras disciplinas, pueden hacerse observaciones similares.

¿Qué significa considerar los datos desde el punto de vista de la "ciencia de las religiones"? No es ésta una pregunta sencilla. Básicamente, el punto de partida de la *Religionswissenschaft* son las religiones históricamente dadas; a diferencia de las disciplinas normativas no tiene un propósito especulativo, ni puede partir de un método deductivo apriorístico, y aunque debe respetar los principios descriptivos, su investigación está obligada a buscar el significado de los fenómenos religiosos. El profesor Eliade insiste correctamente en que sólo puede comprenderse el significado de un fenómeno religioso si se lo estudia como algo religioso. "Es erróneo tratar de asir la esencia de tal fenómeno por medio de la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la linguística, el arte o cualquier otro estudio, pues así se pierde de vista su elemento característico e irreductible —el elemento de lo sagrado—."[27] Con toda seguridad, Eliade tiene conciencia de que no existen fenómenos puramente religiosos, a causa de que ningún fenómeno

[26] Philip M. Hauser, "Sociology", *Encyclopædia Britannica* (ed. 1957).

[27] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. Rosemary Sheed (Nueva York: Sheed & Ward, 1958), pág. XI.

puede ser religioso de modo exclusivo. Pero estamos de acuerdo en que ello no quiere decir que la fe pueda explicarse en términos de otras funciones, tales como las sociales, linguísticas o económicas. Sin embargo, al hacer esta afirmación los historiadores de la religión se enfrentan con muchos y graves problemas metodológicos.

IV

Uno de los problemas básicos que enfrenta la historia de las religiones consiste en que los estudios tradicionales de Occidente en el campo de la *Religionswissenschaft* tuvieron una orientación y marco de referencia demasiado "europeos" y "occidentales", lo cual tiene dos consecuencias. Primero, si la *Religionswissenschaft* permanece y se desarrolla como una investigación científico-religiosa de las religiones, debe reconsiderar sus métodos y categorías de interpretación a la luz de las críticas vertidas por los estudiosos no occidentales. Segundo, los especialistas norteamericanos tienen que articular su tradicional forma de estudio para hacer contribuciones significativas a la investigación cooperativa del mundo en el análisis científico-religioso de las religiones.

Es evidente que desde la época del Iluminismo la *Religionswissenschaft* se estructuró con categorías occidentales para estudiar todas las religiones del mundo, a pesar de sus declarados principios de objetividad y neutralidad. Sin embargo, es un hecho que las religiones del mundo constituyen desarrollos de movimientos afincados en comunidades históricas. De esta manera, los supuestos últimos de cada religión fueron coloreados por las decisiones de comunidades humanas en situaciones históricas y culturales particulares. Sin embargo, para que de alguna manera se logre una *Wissenschaft*, deben someterse a crítica los supuestos últimos de todas las religiones. La dificultad reside en que la metodología y los supuestos de la *Religionswissenschaft* son también productos de la cultura histórica occidental. Es innegable que en la práctica, la historia de las religiones actuó con frecuencia como si se moviera en ese marco de referencia objetivo. Incluso quienes se ocuparon de las religiones

orientales formularon, inconsciente o conscientemente, preguntas "occidentales" y esperaron que los orientales estructurasen sus religiones en forma significativa para los occidentales. Evidentemente, el acento oriental en la posesión inmediata de la esencia o la totalidad de la Realidad Última también fue condicionado por las comunidades históricas orientales. Pero subsiste el hecho de que los historiadores occidentales de las religiones, con su preocupación por la conceptualización, tendieron a interpretar los fenómenos religiosos no occidentales y trataron de adaptarlos a sus sistemas lógicos abstractos y no regionales de la *Religionswissenschaft*.

Las diferencias de perspectiva entre los historiadores de las religiones orientales y occidentales respecto de la metodología y el fin y alcance de la disciplina, parecen magnificarse con el paso del tiempo. Históricamente, fueron los estudiosos occidentales quienes descubrieron las religiones orientales como objetos de su disciplina académica. También puede acreditarse a ellos la preparación de muchos investigadores orientales en universidades de Occidente. Estos historiadores, de origen oriental y preparados en Europa, se enfrentan con situaciones precarias al volver a sus países.

En el siglo XIX los orientales, bajo la influencia de Occidente y de tendencias modernistas, reaccionaron de diversas maneras contra lo occidental. Los que, en su entusiasmo por todo lo que significase Occidente, en términos generales se "desnacionalizaron", constituyeron una pequeña minoría. Hubo, además, otra minoría que, al mirar retrospectivamente sus tradiciones religiosas y culturales con una conciencia nacional de tipo occidental recientemente adquirida, se mostró excesivamente conservadora y rechazó a Occidente *in toto*. En esta situación, los historiadores de las religiones orientales preparados en Europa se hicieron sospechosos para los elementos conservadores de Oriente a causa de su insistencia sobre la "metodología científica occidental" en el estudio de las religiones tradicionales. Al mismo tiempo, estos investigadores recientemente preparados "descubrieron" una vez más el significado de las religiones orientales; en consecuencia, no encontraron una buena acogida entre las personas progresistas que rechazaban todo lo que fuera tra-

dicional. De hecho, debió pasar algún tiempo antes de que la historia de las religiones encontrase aceptación como disciplina en Oriente. A medida que pasaba el tiempo, los historiadores orientales comenzaron a reconciliar su metodología científica occidental con la concepción del mundo de Oriente.

La actitud oriental, de acuerdo con la muchas veces repetida expresión de Radhakrisnan, puede caracterizarse por la siguiente afirmación: "la religión no es un credo o código, sino una intuición de la realidad". Así se la comprende como la vida del espíritu interior, alcanzable en todas partes del universo. Los orientales se inclinan a sentir que la verdad religiosa es la suma total de todas las creencias del mundo. Esta actitud y comprensión orientales nos permiten apreciar por qué la primera y segunda generación de los discípulos asiáticos de Max Müller manifestaron tanto entusiasmo por el Parlamento Mundial de las Religiones y otros esfuerzos similares, y por qué algunos de ellos, como Radhakrishnan y Anesaki, hallaron su camino en la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones y luego en la UNESCO.

Por otra parte, los historiadores occidentales de las religiones sienten tácitamente que la religión no es la suma total de las religiones, sino más bien que ocupa una posición "subyacente" a todos los credos. De este modo, una religión se comprende como la expresión particular de una forma universal de reacción humana ante la Realidad Última. Aún en la actualidad, en la tradición occidental de la *Religionswissenschaft* se encuentra implícita la búsqueda de "universales de la religión" o "religión pura" subyacente a las manifestaciones empíricas de las diversas creencias del mundo. En forma característica, muchos historiadores de las religiones occidentales sospechan que la cosmovisión oriental es "mística o intuitiva" y que no merece una investigación sistemática. Por otra parte, los investigadores orientales comienzan a criticar los estudios occidentales en este campo. Por ejemplo, el doctor D. T. Suzuki observa: "Antes, los budistas recibían gustosos el tratamiento científico dado a su religión. Pero ahora parece registrarse una reacción entre ellos. En vez de apoyarse en las argumentaciones científicas para la racionalización de la experiencia budista, en la ac-

tualidad tratan de recurrir a su propia dialéctica."[28] Podría agregarse que tal tendencia en Oriente tiene algo en común con la occidental hacia una "historia teológica de las religiones".[29]

Respecto de la situación de los Estados Unidos de Norteamérica, tenemos la esperanza de que se desarrollarán algunos centros de enseñanza en el campo de la historia de las religiones. Los europeos, que casi en su totalidad fueron afectados por dos guerras mundiales, continuan dedicando gran interés a esta disciplina. Pero las dificultades prácticas que deben enfrentar dan una mayor responsabilidad a los estudios y a la iniciativa norteamericanos. Es estimulante observar que desde la segunda guerra mundial aumentaron enormemente las facilidades para estudiar idiomas, historia y culturas orientales en los Estados Unidos, aunque todavía distan de ser adecuadas las disposiciones relativas al estudio de las religiones de Oriente. El problema fundamental es cómo desarrollar la coordinación y la cooperación entre: a) los teóricos de los aspectos sistemáticos de la historia general de las religiones, b) los historiadores de las religiones que se ocupan de culturas regionales y creencias específicas, c) los historiadores de las religiones componentes en disciplinas auxiliares, así como los estudiosos de temas afines. Desde este punto de vista, es significativo el discurso introductorio sobre "La situación actual de la historia de las religiones" pronunciado por Van der Leeuw en el Séptimo Congreso para la Historia de las Religiones, efectuado en Amsterdam en 1950. En dicha alocución, Van der Leeuw puso el acento sobre la significación futura de las principales tareas: 1) la necesidad de una amistosa relación entre la historia de las religiones y la teología y 2) la importancia de los contactos con otras ramas del conocimiento, tales como la filosofía, la arqueología, la antropología, la psicología y la sociología.[30] Su declaración se adapta par-

[28] Citado en *Modern Trends in World-Religions*, comp. de A. Eustace Haydon (Chicago: University of Chicago Press, 1934), pág. 38.

[29] Cf. Joseph M. Kitagawa, "Theology and the Science of Religion", *Anglican Theological Review*, vol. XXXIX, nº 1 (enero, 1957).

[30] *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions* (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1951), pág. 20.

ticularmente a la situación norteamericana. Por otra parte, los estudiosos de este campo de los Estados Unidos de Norteamérica se encuentran en una posición estratégica para actuar como mediadores entre las escuelas de pensamiento europeas y asiáticas.

En una disciplina tan amplia como la *Religionswissenschaft* no puede esperarse un desarrollo automático de la comunicación entre los investigadores de las diversas ramas. Por ejemplo, los historiadores de las religiones comprometidos en la investigación científico-religiosa del budismo o el hinduismo tienden a preocuparse por sus objetos de estudio y no siempre relacionan sus descubrimientos con los estudios generales de este campo. Antes bien, ellos prefieren trabajar con los especialistas en budismo o hinduismo que se interesan poco por la *Religionswissenschaft* como tal. En realidad, los especialistas o los historiadores de las religiones dedicados al estudio de las culturas regionales o de las religiones específicas necesitan críticas informadas tanto de los estudiosos del budismo y el hinduismo, como de quienes se ocupan de la historia de las religiones en general.

Observamos que, en el pasado, quienes se dedicaban a estudios generales y también los especialistas tendieron a separar en forma cortante los aspectos teóricos o doctrinarios de los históricos, fenomenológicos, institucionales o relativos al culto. No es necesario decir que ambos enfoques son significativos, pero lo más importante es estudiar el interjuego de los aspectos teóricos, prácticos y sociológicos de las religiones. Si se quiere comprender en forma integral y científico-religiosa la historia de una religión particular, no puede ignorarse el problema de su origen, que a veces fascinó a los historiadores de las religiones del siglo XIX. Sin embargo, debe recordarse la exhortación de Tor Andrae en el sentido de que el origen de una creencia no es un problema histórico; en último término. es de carácter metafísico. De este modo, las populares teorías del *Urmonotheismus* o dios superior, por más interesantes que sean, no pueden usarse como base para el estudio científico-religioso de las religiones con completa certeza. Quizás el enfoque más significativo y fructífero consista en juzgar a una religión histórica como una "totalidad". Sin embargo, esta tarea no es

fácil. Como hipótesis de trabajo, estamos de acuerdo con el profesor Gibb en que el islamismo, o cualquier otra religión, "es una expresión autónoma de experiencia y pensamiento religiosos, que debe considerarse en ella y a través de sí misma y según sus propios principios y normas".[31] Para seguir este precepto, es preciso estudiar el desarrollo histórico de una religión en sí misma y en interacción con la cultura y la sociedad. Debe intentarse comprender la configuración de la comunidad religiosa y su reacción o relación con el mundo exterior. Por último, debe agregarse un análisis sociológico, según entendemos la expresión, con el fin de analizar el medio social, describir la estructura y determinar las consecuencias sociológicamente significativas del movimiento y las instituciones religiosas. Desde el principio al fin es necesario permanecer sensibles a la coherencia interna de los diversos aspectos de la comunidad religiosa. Evidentemente, ésta es una difícil tarea.

Es aconsejable utilizar la expresión "coherencia interna" para alejarse de las teorías genéticas y causales de aceptación popular, tales como la que afirma que Buda se rebeló contra el brahmanismo y que, por lo tanto, rechazó el sistema de castas. Por desgracia, el campo de la historia de las religiones está plagado de tales simplificaciones excesivas y peligrosas, y en gran medida son sus pioneros los responsables. Muchos de ellos tienen ideas definidas acerca de lo que se llama esencia de cada religión, tales como los conceptos de deidad, de la naturaleza o destino del hombre y del mundo, que nos fueron transmitidas por los manuales y tratados generales de la tradición europea de la *Religionswissenschaft*. Estos cortos tratados son útiles e instructivos, principalmente en un nivel introductorio, pero deben usarse con gran cuidado. Por ejemplo, es peligroso explicar todos los aspectos sociológicos y del culto del islamismo sólo en términos de la experiencia religiosa de Mahoma. En todas las religiones existe una laguna entre los ideales y las prácticas concretas. Al mismo tiempo, no puede comprenderse lo que sucede en alguna remota aldea de Turquía e Indo-

[31] Sir Hamilton A. R. Gibb, *Mohammedanism, an Historical Survey* [illegible] University Library" (Londres, 1953), pág. VII.

nesia sin referirse a la vida y enseñanza del profeta. Tal es el problema de la coherencia interna.

Tomemos otro ejemplo. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que los Vedas son fundamentales para el hinduismo? Si aceptamos la autoridad religiosa de la literatura védica en la escuela ortodoxa, debemos tener conciencia de que los Vedas fueron interpretados, modificados, creídos y distorsionados por hombres de todas las épocas. O bien podemos estudiar el sistema de sacrificios del hinduismo, pero una vez más debemos recordar que eso no es todo el hinduismo. ¿Cómo podemos, entonces, comprender la coherencia interna a pesar de estas contradicciones aparentes que caracterizan al hinduismo histórico y contemporáneo? Sin embargo, todos sus aspectos —teóricos, del culto y sociológicos— se presentan juntos y están íntimamente relacionados con las artes, la literatura, las costumbres, la política y otras facetas de la historia y la cultura hindúes. La tarea del historiador de la religión es tratar de sentir y comprender la "interrelación" de los diversos aspectos de las religiones históricas.

Pero ¿podemos comprender las interrelaciones y la coherencia interna de religiones y culturas diferentes de las nuestras? Éste es el núcleo del problema para el historiador de las religiones. Es un pobre consuelo saber que otros estudiosos, tales como los que se ocuparon de la historia intelectual, enfrentaron problemas similares.[32] Los historiadores de las religiones, para comprender otras creencias de diferentes áreas culturales y épocas históricas, debieron considerarse a sí mismos como observadores e investigadores. Sus propios supuestos inevitablemente les impedían el acceso al mundo interior de otros pueblos, para no decir nada de las dificultades que suponía la separación lingüística y cultural. A menudo es necesario controlar los registros escritos mediante tradiciones orales y "mitos actuados". El lenguaje es dinámico; siempre cambia. Influye sobre la cultura, pero los pensamientos y las experiencias de los hombres también influyen sobre el lenguaje. Es imposible abstraer palabras tales como *meksha* y *nirvana* de los contextos históricos de la an-

[32] John K. Fairbank (comp.), "Introduction: Problems of Method and of Content", *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

tigua y moderna India, China, Birmania y Japón, y esperar que estas palabras tengan idénticas connotaciones.

En un historiador de las religiones también debe tomarse en cuenta la presencia o ausencia de un compromiso religioso. Independientemente de su ingreso formal en cualquier institución eclesiástica o de su adhesión a una fe, nunca está libre de compromisos en relación con diversos problemas, en parte debido a su educación y en parte a sus elecciones fundamentales respecto de la vida. Con las palabras del profesor Benjamín Schwartz: "Aunque estos compromisos necesariamente colorean su comprensión, él puede hacer un esfuerzo para distinguir en su propia mente sus convicciones y sus intentos de penetrar las respuestas conscientes de otros. Por otra parte, la ilusión de una ausencia completa de compromiso, con todos los autoengaños que provoca, es más perjudicial para la objetividad que un vivo sentido del compromiso controlado por el deseo de comprender."[33]

La fe religiosa del estudioso es a la vez una ventaja y una desventaja para la investigación científico-religiosa. Es verdad que "la mejor y la única manera de aprender cómo orar es orando". Podemos recordar el informe del profesor Hocking sobre la acción de los jesuitas en Kurseong, quienes se dedican al estudio de las religiones de la India, "ecuánimes, sin apresuramiento, con firme juicio y visión de largo alcance". En la mayoría de los casos, sin embargo, quienes tienen firmes convicciones religiosas acerca de su propia fe son lo que Hocking llama "hombres parcialmente preparados". Dicho autor dice: "Es como si el nivel de preparación dentro de una fe estuviese fuera de tono con nuestro sentido de la prisa y de la escasez de medios [...] La verdadera falta [...] es un defecto de percepción, una cierta trivialidad [...] la suposición de que ya sabemos bastante y que pensar más sería un lujo que podría ahorrarse."[34] Por otra parte, debe recordarse que el historiador de las religiones se dedica a la investigación religioso-científica con la finalidad de "comprender", no para difundir alguna fe particular. Aun-

[33] Benjamin Schwartz, "The Intellectual History of China", en Fairbank, *op. cit.*, pág. 74.

[34] William Ernest Hocking, *Living Religions and a World Faith* (Nueva York: Macmillan Co., 1940), págs. 206-207.

que reconocemos el importante papel de una "historia teológica de las religiones", ésta es una disciplina teológica y debemos mantener una saludable distancia entre la historia de las religiones y una historia teológica de las mismas.[35]

De todos modos, la investigación religioso-científica de una religión histórica no puede detenerse allí. Todo credo es experiencia, respuesta y compromiso humanos con la Realidad Última en una situación histórica específica. Ninguna creencia, por más regional y etnocéntrica que sea, puede interpretarse sin referirla a temas humanos universales, tales como el nacimiento, la muerte, el amor, el matrimonio, la frustración, el sinsentido y la visión beatífica. Del mismo modo que la historia de las ideas, la investigación científico-religiosa debe oscilar entre los temas religiosos universales y los sistemas, comunidades e historias religiosas particulares, a causa de que todas las creencias, las elevadas tanto como las supersticiones, son parte de la historia universal de las religiones. Incluso para entender una religión específica es preciso que la relacionemos con un marco de referencia más amplio. Como lo sugiere Fairbank, "cada paso de esa oscilación conduce a problemas", tales como los derivados de un texto o de una figura histórica. "Inevitablemente nos enfrentamos con el amplio problema de las circunstancias culturales, las instituciones y sucesos sociales [...] En esta etapa de nuestro proceso no podemos detenernos con propiedad en ningún punto que se aleje de la total comprensión histórica de la historia humana sobre la tierra; en la medida de lo posible, debemos utilizar nuestra captación de la totalidad del proceso histórico."[36] Entramos allí en la etapa más difícil de la *Allgemeine Religionswissenschaft*. "Es más fácil reunir datos empíricos, por una parte, y comprender conceptos generalizados, por la otra, que unir todos ellos en un relato integrado y articulado."[37] En último término, tal sistematización sintética debe apoyarse en muchos años de investigación y en el talento de estudiosos individuales, mientras que éstos deben dedicarse constantemente a la investigación

[35] J. Kitagawa, "The Nature and Program of the History of Religions Field", *Divinity School News*, noviembre, 1957.

[36] *Op. cit.*, págs. 4-5.

[37] *Ibid.*, pág. 5.

cooperativa con otros especialistas de concepciones similares, que puedan proporcionarles críticas, intuiciones y sugestiones.

Ya tratamos algunos aspectos de los problemas de la enseñanza de la historia de las religiones en *colleges*, universidades y seminarios de los Estados Unidos de Norteamérica. Una y otra vez planteamos preguntas acerca de la verdadera significación de la materia. Por lo menos en parte, la respuesta debe hallarse en la finalidad de la educación misma. Estamos de acuerdo con John Henry Newman, quien sostuvo que el objetivo de una universidad es intelectual y no moral, y podríamos parafrasearlo diciendo que el significado de la enseñanza de la historia de las religiones debe ser intelectual y no "religioso" en el sentido tradicional de la palabra.

Escribimos este ensayo con la convicción de que los programas de todas las instituciones de enseñanza superior debían abarcar cursos relativos al estudio religioso-científico de una variedad de creencias, incluyendo tanto algunas de las principales religiones orientales como las tradiciones judeocristianas de Occidente. Aunque muchas instituciones tratan deliberadamente de presentar interpretaciones alternativas de los problemas significativos religiosos y filosóficos dentro de la tradición occidental, una cantidad sorprendente de destacadas escuelas de los Estados Unidos no hicieron nada para poner a sus estudiantes en contacto con las preguntas planteadas en las tradiciones religiosas y culturales no occidentales. No abogamos porque todos los alumnos se conviertan en expertos en *Religionswissenschaft*. Pero es evidente que en este complejo mundo de nuestro tiempo es preciso presentarles algunos de los problemas más profundos de la vida, según ya los experimentaron y comprendieron a través de los tiempos los hombres y mujeres más nobles de Oriente y Occidente.

La historia de las religiones, si se enseña en forma adecuada en los *colleges*, universidades y seminarios, puede ampliar los horizontes espirituales e intelectuales de los estudiantes al ofrecerles estas dimensiones más profundas de la vida y de la cultura que se encuentran en los sueños y en la fe por los que viven los hombres.

II

LA RELIGION COMPARADA: ¿A DONDE Y POR QUE?

WILFRED CANTWELL SMITH

Los trece volúmenes de la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1908-21 y recientemente reimpresa) constituyen una obra impresionante[1] que no sólo cumple la función de un gran depósito de información, indispensable para todos los estudiosos concienzudos de la historia de las religiones del mundo, sino que, más que eso, puede ser considerada como un símbolo. Para mí tipifica la culminación de la primera gran etapa de erudición en este campo: la acumulación, organización y análisis de los datos.[2] Podría decirse que esta etapa comenzó con la Era del Descubrimiento, cuando el cristianismo occidental se extendió al resto del mundo para indagar, explorar y tomar gradualmente conciencia de los pueblos y los lugares que se encontraban mucho más allá

[1] *The Encyclopædia of Religion and Ethics,* dirigida por James Hastings, con la colaboración de John A. Selbie... y Louis H. Gray (Edimburgo, 1908-21; Nueva York, 1955).

[2] Espero que se me perdone el uso de la primera persona del singular en este artículo cuando expreso mis propias concepciones, en vez del más convencional y menos directo "nosotros". Me vi llevado a hacerlo porque gran parte de la argumentación de este ensayo se ocupa del uso de pronombres, y me preocupé especialmente por señalar cómo la palabra "nosotros" es usada en la religión y por los estudiosos del tema. Por ello evité usarla yo mismo en la medida de lo posible (recurro a ella sólo cuando me refiero a mí mismo y a mis lectores —presumiblemente colegas en religión comparada— o cuando me refiero a la humanidad, incluyendo a mis lectores y a mí mismo).

de su anterior horizonte. De allí se trajeron relatos, horripilantes o hermosos, de las religiones de otros hombres, al principio en forma casual, como narraciones de viajeros, luego de una manera más ordenada y más copiosa. El siglo XIX presenció el nacimiento de un gran intento de tratar este tema en forma seria y disciplinada, mediante el descubrimiento, el registro cuidadoso, el estudio sistemático y la interpretación del material. Esta tarea correspondió a las universidades, las que poco a poco fueron guardando como reliquias los estudios orientalistas y los antropológicos y establecieron aquí y allá cátedras de *Religionswissenschaft.*

En nuestra época puede discernirse en estos estudios un nuevo desarrollo que inaugura una segunda etapa de un tipo bastante diferente. No quiero decir que la primera fase haya terminado. Continúa y continuará. Debe seguir y seguirá obteniéndose una información de mayor amplitud y precisión, un análisis de creciente complejidad y exposiciones de más erudición y sutileza. Sin embargo, diría que estas tareas, aunque no reemplazadas, son hoy superadas. Las nuevas y excitantes fronteras de investigación y de hechos que atraen la atención se encuentran en un nivel diferente y superior.

En la primera fase se acumuló un imponente conjunto de información erudita acerca de las religiones de otros pueblos. En la segunda, son estos mismos pueblos los que están presentes. La compilación de datos en gran escala, propia del siglo XIX y que perduró hasta la primera guerra mundial, fue reemplazada en este siglo y en particular desde la segunda guerra mundial por un vivo encuentro, una reunión cara a cara y en gran escala, de personas de creencias diversas.

En un sentido, la moderna contraparte de la *Encyclopaedia* se encuentra en hechos tales como la designación, en 1936, de sir Sarvepalli Radhakrishnan como profesor de Pensamiento Oriental en Oxford; en 1952 se abrió en McGill el Instituto de Estudios Islámicos, donde la mitad de su personal de enseñanza y estudiantes estaba compuesta por musulmanes; en la actualidad, la Escuela de Teología de Chicago invitó a estudiosos budistas, etc. Hoy se espera que los occidentales preocupados profesionalmente por el Oriente, incluso por su vida religiosa, visiten las comunidades acerca

de las cuales escriben, y la mayoría mantiene un contacto personal íntimo y frecuente con ellas.[3] Del mismo modo que un graduado en medicina no puede ejercer su profesión antes de agregar un período de internado a su preparación académica, en la Universidad McGill el aspirante al doctorado en Estudios Islámicos debe satisfacer el requisito formal de que "en alguna etapa de su vida adulta, antes, durante o después de su trabajo en McGill, pase algún tiempo (preferiblemente dos años y en todo caso no menos del equivalente de un período académico) en el mundo islámico".[4]

Además, este desarrollo no afecta solamente a los estudiosos profesionales; el público general que lee o piensa sobre estos temas también entró en la nueva fase. Cuando se publicó la *Encyclopaedia,* los intelectuales de Europa y de los Estados Unidos de Norteamérica encontraron en ella y en una serie de libros profusa información sobre el mundo "no cristiano";[5] hoy, los intelectuales, así como otras personas, descubren que tienen vecinos, colegas o rivales budistas o musulmanes.

Los historiadores futuros, según se ha dicho, verán al siglo XX no como un siglo de progresos científicos, sino como el siglo de la unión de los puebos, como una época en la que toda la humanidad se convirtió por primera vez en una comunidad.

Es evidente que esta situación tiene una significación política, social y cultural. Pero ¿posee también importancia académica? ¿Cambia o incluso resulta afectado por ella el

[3] Comienza a reconocerse que parte del costo de establecer un departamento de estudios orientales en una universidad occidental está representado por la provisión de fondos para viajes y para disposiciones relativas a lo que, por desgracia, todavía se llama "permisos de viaje" para el personal, el cual debe tener acceso al Oriente tanto como un profesor de química a un laboratorio.

[4] Extraído del "Memorandum on the Ph. D. in Islamic Studies", Institute of Islamic Studies, julio, 1957.

[5] Por conveniencia, uso aquí esta expresión para designar la actitud del siglo XIX. De hecho, sugiero que no hay medio más efectivo para comprender mal a un musulmán, un hindú o un budista que pensar en él como en un "no cristiano". Mediante el uso de tales conceptos negativos es posible confundir totalmente la calidad positiva de la fe de otro.

estudio comparado de la religión? Ciertamente se torna más apremiante y más fundamental. Además, sugiero, supone intrínsecamente una importante modificación de la naturaleza y de la forma de nuestro trabajo. Y creo que este segundo gran desarrollo es favorable; que la personalidad de los estudios de religión comparada los hace más realistas, más verdaderos. En este caso no puede indicarse como símbolo ninguna realización sorprendente; esta etapa todavía no culminó en ninguna gran obra, y por cierto es tan compleja y tan incipiente que aún no se reconocieron claramente su importancia ni sus consecuencias. Sin embargo, en este campo constituye el progreso fundamental de nuestros días. Nuestra principal e inexcusable tarea consistirá, por lo tanto, en comprender este desarrollo y llevarlo a una brillante conclusión.

La nueva situación del mundo nos lleva a explorar lo que se podría llamar la calidad esencialmente humana de nuestro objeto de estudio. Si podemos enfrentarnos de verdad con ella, habremos dado un paso muy importante en la tarea de hacer justicia a la labor que hemos emprendido. Pero eso no es fácil. Las consecuencias son múltiples y sutiles. Por ser la religión y el hombre lo que son, la tarea de reducir adecuadamente a conceptos la personalización actual requerirá nuestros mejores esfuerzos de cuidadosa erudición y de pensamiento creativo.

Este ensayo es un intento exploratorio de delinear y analizar tendencias y de presentar los objetivos más valiosos para nuestra búsqueda.

La argumentación puede sintentizarse brevemente en forma pronominal. El modo tradicional occidental de estudiar la religión de otros hombres era la presentación impersonal de un "ello". La primera innovación importante de los últimos tiempos fue la personalización de las creencias observadas, en forma de presentarnos el análisis de un "ellos". En la actualidad el observador se compromete como persona y la situación correspondiente es la de un "nosotros" que hablamos sobre un "ellos". El siguiente paso es un diálogo, en el cual "nosotros" hablamos a "vosotros". Si hay atención y reciprocidad, puede resultar que "nosotros" hablemos *con* "vosotros". Se llega a la culminación de este desarrollo cuan-

do "todos nosotros" nos hablamos *mutuamente* acerca de "nosotros".

Permítaseme elaborar esta argumentación.

I

El paso primero y absolutamente fundamental consistió en el reconocimiento gradual de lo que siempre fue verdad en principio, aunque no siempre se comprendió: el estudio de una religión es un estudio de personas. Difícilmente alguna rama de la investigación humana se ocupe de un área tan personal como ésta. La fe es una cualidad de la vida de los hombres. "Todas las religiones son nuevas cada mañana. Pues las religiones no existen en algún lugar del cielo, elaboradas, terminadas y estáticas; ellas existen en los corazones de los hombres."[6]

Estudiamos, entonces, algo que no se revela a la observación directa. Permítasenos aclarar esto, y con audacia. Personalmente, creo que en último término eso ocurre en todos los estudios humanísticos, y creo que no debemos quejarnos por ello ni tratar de eludirlo de manera alguna. Nuestro mérito no es estudiar cosas, sino cualidades de la vida personal. Así nuestra tarea es más difícil que la de los científicos, pero también más importante, y en un sentido significativo, más verdadera. No es posible observar directamente las ideas, los ideales, las lealtades, las pasiones, las aspiraciones, pero su papel en la historia humana no es menos primordial, ni su estudio menos significativo o válido.[7]

[6] Como resultará claro a medida que se desarrolle el argumento, no suscribo ese tipo de humanismo para el cual la fe religiosa no representa más que una proyección de las esperanzas, aspiraciones humanas, etc. Sostengo que el *estudio* de las creencias religiosas, y especialmente el de la fe de aquellos que pertenecen a una tradición diferente de la propia, no debe limitarse a los elementos externos y tangibles, sino abarcar las esperanzas y aspiraciones humanas, así como las interpretaciones de esas manifestaciones externas. La cita pertenece a mi anterior ensayo: "The Comparative Study of Religion; Reflections on the Possibility and Purpose of a Religious Science", *McGill University, Faculty of Divinity, Inaugural Lectures* (Montreal, 1950), pág. 51.

[7] En relación con el estudio de los elementos no observables de la conducta humana, cf. mi *Islam in Modern History* (Princeton, 1957), págs 7, n. 4; 8, n. 5.

Tampoco las cosas trascendentes a las cuales ellas pueden referirse, sin ninguna duda inadecuadamente, tienen una posición menos sólida en el universo. Una galaxia puede ser más grande, pero yo sostengo que un valor es no sólo más importante, sino por lo menos igualmente real y en algunos sentidos más real.[8]

Un error fundamental de las ciencias sociales, equivocación esencial en que cayeron inclusive algunos humanistas, fue considerar las manifestaciones observables de algunas empresas humanas como si fueran la empresa misma. El estudio apropiado de la humanidad se efectúa mediante la inferencia.

Las manifestaciones externas de la religión —los símbolos, las instituciones, las doctrinas, las prácticas— pueden examinarse por separado, y ello es en gran medida lo que en efecto se hizo hasta hace muy poco tiempo, quizás particularmente en la erudición europea. Pero estas cosas no son en sí mismas religión, la que más bien se encuentra en el ámbito de las significaciones que ella tiene para sus participantes. El estudioso efectúa un progreso efectivo cuando reconoce que no se ocupa básicamente de sistemas religiosos, sino de personas religiosas, o por lo menos de algo interior a las personas.

Evidentemente queda por realizar gran parte de trabajo preliminar en el ámbito de los datos tangibles, lo que yo llamo las manifestaciones externas de la religión. Sólo en la medida en que éstas se establezcan con precisión podrá seguir adelante el estudio de las religiones mismas, y este último deberá revisarse de continuo, a medida que se conozcan con más exactitud las primeras. El hecho de que los mismos estudiosos realicen ambas tareas o de que exista una división del trabajo, no es un problema fundamental. Tampoco vale la pena discutir acerca del valor relativo de las dos obras, pues ambas son necesarias. Lo que puede propugnarse es la claridad. Llegó el momento en que los especialistas de este campo deben reconocer en qué medida un

[8] Uno se pregunta si no debe defenderse un renacimiento de aquella lúcida e importante noción de la posible existencia de gradaciones de la realidad. Durante mucho tiempo se supuso que algo es real o irreal, sin dejar lugar para posibles grados intermedios.

artículo, un libro, una conferencia o una comisión se ocupa de las manifestaciones externas de la historia de la religión o de la historia de las religiones mismas. También sostengo que en el siglo pasado se registró, y sugiero que en un futuro cercano se registrará en mayor medida, un desarrollo del grado de conciencia de que las religiones son empresas humanas.

Hay muchos ejemplos para esta afirmación. Cuando en 1934 Archer publicó un libro de texto general, *Faiths Men Live By*,[9] el título resultó sorprendente. El estudioso del siglo XIX no pensaba en tales términos, aunque en la actualidad es casi general. Las notables obras de Pratt, *India and its Faiths* (1915) y *A Pilgrimage of Buddhism* (1928) hicieron mucho para que estas religiones cobrasen vida por primera vez para un crecido número de lectores occidentales, ya que Pratt no sólo tenía el don de ser brillante, sino que poseía una extraordinaria simpatía humana.[10] Éstos son claros ejemplos de una mayor movilidad del hombre moderno: cada libro fue escrito como consecuencia de un viaje a Oriente. Sin embargo, también puede lograrse la personalización en el caso de una comunidad histórica que dejó de existir; la reciente obra *Ancient Egyptian Religion*,[11] de Frankfort, difiere de la primera monografía occidental de Erman,[12] publicada casi cuarenta años atrás, tanto como un estudio de personas se diferencia de un análisis de datos.[13]

[9] John Clark Archer, *Faiths Men Live By* (Nueva York, 1934). Hubo varias ediciones posteriores. El trabajo anterior y popular de Lewis Browne, *This Believing World* (Nueva York, 1928), también sirve de ejemplo y hay otros varios.

[10] James Bissett Pratt, *India and Its Faiths: A Traveler's Record* (Boston y Nueva York, 1915); *A Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (Nueva York, 1928). Quien lea el prefacio de Pratt notará que el autor tenía conciencia de hacer algo nuevo en este ámbito, aunque creo que no veía con bastante claridad de qué se trataba. Su interés por la psicología y su falta de preparación en clásicos orientales lo llevaron a su enfoque personalista.

[11] H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (Nueva York, 1948).

[12] Adolf Erman, *Die Religion der alten Ægypter* (Berlín, 1905).

[13] Frankfort también tiene conciencia de su innovación y la declara casi en los términos de mi presente argumentación: "Erman [...] dio

Quizás podría hablarse con mayor precisión del estudio de la vida religiosa de un pueblo en vez de un estudio de sus dioses, doctrinas, instituciones, etc. La diferencia reside en la actitud y en el tratamiento. Quizás debamos repetir que siempre son necesarios los trabajos de erudición sobre manifestaciones externas. El trabajo de Erman no fracasa por ocuparse de ellas (su autor era un importante egiptólogo), sino porque comete el error de presentarlas como la religión misma. Afirmamos que de ahora en adelante los estudios de los datos externos deberán reconocerse a sí mismos como tales, y que sólo merecerán el título de estudios de la religión los que se ocupen de la vida de los hombres.

Parte de la personalización de nuestros estudios se manifestó en el hecho de que en las últimas décadas se demostrase un principal interés por las grandes religiones vivas del mundo. (La expresión "religiones vivas", que se hizo corriente, es significativa en sí misma.)[14] Mientras que a fines de siglo, un curso introductorio típico en este campo subrayaba las "religiones primitivas" y un libro característico se ocupaba de la "naturaleza y origen de la religión" (la frase implícitamente postula que la realidad o la verdad de la religión debe encontrarse con mayor pureza o con mayor seguridad en sus formas más primitivas y simples), en la actualidad es normal prestar una creciente o incluso

---

[...] una magistral, aunque condescendiente, relación del mito, doctrinas y usos sobrenaturales, mientras los valores peculiarmente religiosos que éstos contenían permanecían ocultos para su lúcido racionalismo [...]. Desde entonces [...] los autores más prolíficos [...] adoptaron hacia nuestro tema una actitud de científico más que de estudioso; aunque se preocupaban ostensiblemente por la religión, en realidad eran absorbidos por la tarea de ordenar una confusa masa de material. Los hombres de esta escuela ejercieron su predominio sobre la materia durante los últimos veinte o treinta años; poseen un espléndido conocimiento de los textos y enriquecieron enormemente nuestra información. Pero al leer sus libros usted nunca imaginaría que los dioses que ellos analizan llevaron alguna vez a los hombres a realizar actos de culto" (Prefacio, págs. v-vi).

[14] Ése es el título, por ejemplo, de un trabajo reciente: Frederic Spiegelberg, *Living Religions of the World* (Englewood Cliffs, N. J., 1956), y de diversos otros. En nuestros días también puede encontrárselo en los títulos de los cursos ofrecidos en los programas de *college*. Dudo que hubiera podido encontrárselo en el ambiente académico como título de un libro o curso a fines de siglo.

exclusiva atención a los hindúes, budistas y musulmanes, junto con los cristianos y judíos, grupos que constituyen la gran mayoría de la población contemporánea[15] y que pretenden con suma energía representar los desarrollos más altos y verdaderos de la religión. Y mientras la atención que se prestaba a las grandes religiones se dirigía de modo primordial a sus escrituras, e históricamente a sus fases primitivas, clásicas, hoy ellas mismas son consideradas en primer lugar en cuanto creencias de grupos contemporáneos.[16]

[15] Pueden proporcionarse muchos ejemplos. Un título ilustrativo es el de la obra de Edward J. Jurji (ed.), *The Great Religions of the Modern World* (Princeton, 1946 y varias reimpresiones). Como lo sugieren las palabras, es uno de esos libros que omiten el tratamiento de los "primitivos". Un ejemplo similar entre muchos otros, extraído de los programas de *college*, se encuentra en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago, donde, independientemente de un curso introductorio sobre principios analíticos, hay un curso básico ("Núcleo Común") sobre "Religiones Mundiales Contemporáneas" (HR 302, en los *Announcements* de 1947-58 y 1958-59). Hasta los últimos años, un estudiante podía elegir para su especialización un curso sobre religiones primitivas, en trabajos superiores, aunque ocupaba un lugar de menor importancia junto a los estudios de las grandes creencias más adelantadas, en especial el budismo, en el cual se concentraron los estudios en Chicago. E incluso en la actualidad se lo deja de lado, aparentemente en favor de un nuevo curso sobre las posiciones cristianas y occidentales en relación con otras religiones del mundo (cf. HR 341 en los *Announcements* de 1957-58 con HR-342 en los de 1958-59), variación hacia una orientación "nosotros/ellos" que consideramos en el siguiente apartado. La misma omisión de los primitivos y el interés por las grandes religiones se encuentra en el brillante y reciente texto de Huston Smith, *The Religions of Man* (Nueva York, 1958); este último es un claro ejemplo del tratamiento de la religión como fe de *personas*. nótese que los primeros párrafos presentan gente orando y el libro parte de ello para retratar su religión como la sustancia de esos rezos. Obsérvese también las primeras páginas de otros capítulos. Por cierto, este libro, virtualmente reconoce, o por lo menos confirma, la argumentación que presento en este ensayo, ya que el autor expresa con claridad en su prefacio que el lector debe volver a otros libros (anteriores) para encontrar datos sobre las religiones, mientras que él parte de ellos para interpretarlos (cf. su nota 1 del capítulo I, pág. 315). Esta obra es quizás el primer texto adecuado sobre religiones del mundo, precisamente a causa de que trata a las religiones como humanas.

[16] Considérese el programa de cursos de Chicago y el libro de Smith mencionado en la nota anterior. En un nivel más popular pueden citarse como ejemplo las series de artículos de la revista *Life* (Nueva York, 1955), más tarde reeditados independientemente como libro, *The*

En el caso de las religiones vivas ello no sólo afecta la concepción de lo estudiado, sino también el método que se emplea. Primeramente, hay un importante aspecto epistemológico. Del estudio de una religión diferente de la propia puede extraerse un conocimiento acerca de sus instituciones, formulaciones e historia manifiesta. Pero si se las considera como indicios de la cualidad personal de las vidas de los hombres, entonces, por lo menos en parte, puede extraerse una apreciación de esta cualidad a través de la simpatía, si se dispone de creyentes de esa fe en calidad de informantes[17] o, quizás, incluso de amigos.[18] Una de las diversas

---

World's Great Religions (Nueva York, 1957). (También apareció una versión holandesa: *De grote Gotsdiensten der Wereld* [1958].) En forma significativa, la introducción se titula "Cómo rinde culto la humanidad" (por Paul Hutchinson), págs. 1-8.

Además, la Universidad de Harvard, al inaugurar en 1958 un nuevo programa en este campo, prefirió no recurrir a las denominaciones Historia de la(s) Religión(es) ni Religión Comparada, que durante algún tiempo compartieron este terreno, sino llamarlo "Programa sobre las Religiones del Mundo".

[17] La publicación de la serie Morgan sobre religión comparada, para estudiantes occidentales, en la cual los budistas, hindúes y musulmanes presentan sus propias creencias, fue un ilustrativo desarrollo: Kenneth W. Morgan (ed.), *The Religion of the Hindus* (Nueva York, 1953); *The Path of the Buddha: Buddhism interpreted by Buddhists* (Nueva York, 1956); *Islam—the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (Nueva York, 1958). Hay muchos otros ejemplos que muestran el creciente reconocimiento occidental de que para comprender una religión extraña es preciso dejar que sus fieles hablen por sí mismos. Una es la publicación en rústica del Corán en una traducción musulmana; véase *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation by Mohammed Marmaduke Pickthall* (Nuevo York: Mentor Books, 1953); obsérvese la oración con que se inicia el prólogo: "La finalidad de esta obra es presentar a los lectores ingleses lo que los musulmanes del mundo consideran el significado de las palabras del Corán [...] Puede sostenerse con razón que ninguna Sagrada Escritura puede ser correctamente presentada por alguien que no cree en su inspiración y en su mensaje." Otro caso es el de la serie de ediciones londinenses de los clásicos hindúes con comentarios explicativos de Radhakrishnan (*The Bhagavadgîtâ, with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan* [Londres, 1948 y posteriores reimpresiones]); *The Principal Upanishads, Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan* (Londres, 1953, etc.), y muchos más.

[18] Las diferencias son significativas en muchos sentidos y algunas de ellas se consideran más adelante bajo el encabezamiento de "Encuen-

formas de descubrir el significado que algo tiene para la persona comprometida en ello es preguntárselo a ella misma.

Existe otro aspecto vinculado con el público que se dedica a algún estudio. Una importante pregunta acerca de cualquier libro es para quién fue escrito, consciente o inconscientemente. Lo que se escribe, en parte está determinado por la experiencia del autor y en parte, por la experiencia de las personas a las cuales se dirige. También en este caso la nueva situación de nuestro mundo, donde tanto las personas como los libros se mueven libremente sobre las fronteras culturales, llevó a los autores de estudios de religión comparada hacia una mayor personalización de sus obras. Como ya señaláramos, el lector occidental de un libro occidental que trate de alguna religión exótica, cada vez tendrá en mayor medida amigos asiáticos, experiencia africana o responsabilidades internacionales. La presión de los consumidores en favor de la producción de estudios sobre las creencias de otros pueblos, ya no sólo representa un interés académico o una curiosidad ociosa, sino la demanda de una interpretación de las personas con las cuales debe tratarse.

---

tro". Reconocer que los fieles de una religión deben hablar por ella es un progreso, pero no es suficiente. Y ello por la razón de que durante mucho tiempo se aceptó que una fe no puede expresarse adecuadamente con palabras, ni siquiera por un hombre que la sigue con devoción. Por ende, para comprender qué hay en su corazón, el estudioso no sólo debe oír o leer lo que el creyente afirma, sino que debe llegar a conocer las cualidades de la vida del creyente, cosa que puede lograr únicamente por medio de esa peculiar relación mutua que es la amistad. Esto es verdad sobre todo respecto de la fe religiosa, pero se aplica en alguna medida a todo discurrir humano. No reconocer que el conocimiento que se puede tener de una persona depende en forma bastante fundamental de la relación existente entre ambas es un error. Sólo superficialmente puedo conocer a mi vecino si no lo amo. Ello se cree hasta tal punto en la Universidad de McGill que no se proporcionan facilidades adecuadas para el estudio del islamismo y para su graduación en estudios islámicos al estudiante occidental hasta que no disponga de amigos musulmanes de quienes aprender. En el Instituto de Estudios Islámicos se establece formalmente que la mitad de los maestros y de todos los estudiantes debe estar compuesta por musulmanes. En el caso de una religión muerta no puede establecerse administrativamente tal disposición, pero ello no invalida por completo el principio: todas las interpretaciones de creencias desaparecidas deben ser en principio de ensayo, pues de hecho no existe una forma definitiva

Además, los libros de autores occidentales sobre, digamos, budismo, son leídos cada vez más por budistas, pero pocos han sido los que tuvieron conciencia de la amplitud de este hecho. Una cantidad todavía menor comprendió sus importantes consecuencias. Presentaré dos proposiciones, ambas bastante audaces y quizás hoy en proceso de hacerse convincentes más que siendo realmente válidas, pero, estoy convencido, cada vez más trascendentes. La primera es que en este campo ya no es legítimo escribir para un público que no sea mundial. Muchos piensan que dirigen sus libros a una comunidad particular (en general, la propia), pero de hecho, son leídos por otros, y especialmente por esa comunidad sobre la cual se escribe. Los escritos musulmanes sobre Occidente o sobre el cristianismo o la cristiandad, por más que estén escritos en árabe, urdú o cualquier otro idioma, y producidos para el consumo musulmán, son estudiados y analizados por especialistas occidentales y se publican sus resultados. Este acto tiene dos tipos de consecuencias: comienza a desarrollarse una sensible conciencia del hecho, lo cual no deja de tener efectos sobre el curso de los mismos

---

de comprobar si un significado adscripto se presentó realmente. La mencionada reconstrucción de Frankfort de la antigua religión egipcia fue en efecto criticada por otros egiptólogos, quienes afirmaron que estaba insuficientemente fundada en datos. Al no ser un estudioso de este campo, no puedo estimar la veracidad de tales cargos. Me limito a insistir: lo que Frankfort trataba de lograr en sus conferencias era no sólo legítimo, sino imperativo. Si no lo hizo bien, entonces otros deben hacerlo mejor, pero no debemos aceptar la afirmación de que es ilícito intentarlo. Como ya saben hace tiempo los especialistas en crítica histórica de la literatura, arte y otros estudios humanos, hay modos de tratar de reconstruir lo ocurrido en los espíritus y en los corazones de pueblos ya desaparecidos. También pueden ser válidos tales recursos en el caso de pueblos que viven en la actualidad; pero éstos pueden controlarse o complementarse mediante el contacto con las personas mismas. E incluso en relación con personas inaccesibles, sostendría que la simpatía desempeña su papel en toda capacidad humana de comprensión.

No sugiero la infalibilidad de una epistemología personalista. Es posible disponer de una información inadecuada e incluso errónea. Las explicaciones personales deben controlarse o coordinarse con textos y otros datos manifiestos. El enfoque personalista no reemplaza otros métodos, pero, con toda seguridad, en nuestro mundo actual no puede dejar de desempeñar una función complementaria.

escritos musulmanes, además de influir sobre la orientación occidental hacia el islamismo.

Cada vez adquiere más significación el hecho de que los libros de autores occidentales [19] que escriben, por ejemplo, sobre el islamismo para occidentales o analizan la aparición del budismo mahayana, en términos de una tradición académica de racionalismo secular, progresivamente son estudiados por un mayor número de los sujetos de esos mismos temas.[20] Al respecto, se desarrolló hasta ahora sólo una limitada conciencia, las consecuencias para el curso de tales escritos, fueron pocas, pero éstas comienzan a manifestarse [21] y deberán hacerlo en una medida creciente. En Oriente el efecto fue grande y aumenta. En los últimos cien años, a causa de su contenido, la literatura occidental sobre la religión oriental influyó en el desarrollo de esas creencias de un modo tal que, evidentemente, merece una cuidadosa investigación histórica; en general, debido a la forma en que se las presentaba en la mayoría de los casos, se provocó un resentimiento y se dio lugar a protestas.[22] Ciertamente,

[19] Lo mismo ocurre en el ámbito no especializado, aunque ello nos interesa menos: un ejemplo puede encontrarse en el artículo "The Moslem World" (concretamente sobre su religión), publicado en *Time*, agosto 31, 1951, págs. 32-37, que constituyó una gran ofensa para el mundo musulmán y tuvo como consecuencia la prohibición temporal de la distribución de esa revista en más de un país musulmán.

[20] Incluso dos inteligentes investigadores de Beirut criticaron ciertos escritos de misioneros cristianos en los que analizaban la acción de su movimiento entre los musulmanes, y publicaron su consiguiente fallo: Mustafá Khâlidî wa 'Umar Farrukh, *al-Tabshîr wa al-Isti'mâr fî al-bilâd al-'Arabîyah* (Beirut, 1372/1953).

[21] En la nota 42 me refiero al ejemplo de Montgomery Watt.

[22] Como un caso entre muchos, véase Khurshid Ahmed, *Islam and the West* (Lahore, sin fecha), un folleto Jamâ'at-i Islâmî. (Aunque evidentemente dirigida a Occidente, esta obra —que merece un estudio muy cuidadoso— se dirigió también a los jóvenes musulmanes occidentalizados, quienes, para el autor, corrían el peligro de ser influidos en sus propias ideas religiosas por los escritos occidentales sobre el islamismo.) La insatisfacción, cada vez más expresada por los musulmanes ante el trabajo de erudición europea, en otro sentido impresionante, *The Encyclopædia of Islam* (Leiden y Londres, 1908-38, y que actualmente se reimprime revisada, Leiden y Londres, 1954-), en parte también puede incluirse bajo este encabezamiento. Además, también es un síntoma del resentimiento de aquellos que se sienten en principio excluidos de una conversación acerca de sus propios asuntos. Las pro-

cualquier persona que crea que los estudios de religión comparada son algo que puede o debe servir para promover la comprensión mutua y las buenas relaciones entre las comunidades religiosas, no puede dejar de preocuparse por este efecto adverso. Incluso quienes consideran que éste es un aspecto moral no esencialmente vinculado con los principios intelectuales comprometidos, pueden todavía reconocer la aparición de una situación en la cual cualquiera que hoy escriba sobre una religión distinta de la propia lo hace, de hecho, ante aquellos sobre quienes habla.

También el autor despreocupado por el punto que ponemos de manifiesto —es decir, que una *religión* es cosa personal en la vida de los hombres— es alertado ahora por la creciente reacción de esos mismos hombres ante sus escritos.

En la medida en que se reconozca con mayor amplitud el que un especialista en religión comparada habla frente a aquellos de quienes escribe, inevitablemente el hecho tendrá consecuencias, por lo menos sobre la forma en que se plantean los asuntos y quizás también sobre el tipo de cosas que se digan. Lo fundamental es que un autor debe escribir con mayor cortesía y también con más responsabilidad.

No sólo sostengo que, en efecto, se presenta tal desarrollo, sino que debe presentarse, deliberada y prontamente. Por ello planteo mi segunda proposición: ninguna afirmación acerca de una religión es válida, a menos que sea reconocida por los propios creyentes. Sé que esto es revolucionario y nada fácil de aceptar, pero lo considero una verdad profunda e importante. Necesitaría mucho más espacio del que dispongo en este libro para defenderlo con amplitud, ya que tengo conciencia de las muchas formas en que puede ser mal comprendido y de las muchas objeciones que pueden planteársele y a las que sólo es posible responder con alguna extensión. Sólo recordaré que, como ya señalé, con la palabra "religión" me refiero a la fe que se halla en el corazón de los hombres. Por supuesto, en relación con los

---

testas llevaron a los encargados de su preparación a reconocer concienzudamente y por primera vez que la enciclopedia no era producida para los hombres en general, sino específicamente para la tradición erudita de la Europa Occidental, y escrita con ese espíritu. Analizo esta situación en el siguiente apartado.

datos externos, un extranjero puede descubrir mediante una diligente erudición cosas que un creyente no conoce y que no está dispuesto a aceptar. Pero en relación con el significado que el sistema tiene para los fieles, un extraño no puede, debido a la naturaleza de lo tratado, ir más allá de los creyentes; ya que la piedad de éstos *es* la fe, y si no pueden reconocer el retrato hecho por el estudioso, entonces éste no reflejó la fe de ellos. En relación con el cambio histórico se presentan complicaciones; reconozco que una religión se desarrolla —cosa que pocos creyentes aceptarían—[23] de modo tal que lo que una vez fue verdad acerca de ella puede dejar de serlo y el creyente puede hablar con autoridad únicamente del presente.[24] Existen además otras dificultades. En cualquier exposición definitiva es preciso considerarlas a todas; algunas fueron investigadas, otras requieren mayores aclaraciones. Pero respecto de lo fundamental no tengo remordimientos de conciencia: sostengo enfáticamente que un estudio fructífero debe reconocer este principio. En realidad, no se trata de una limitación sino de un principio creador, ya que proporciona un control experimental que puede llevar a un estudioso dinámicamente hacia la verdad.[25]

Los no cristianos podrían escribir una autorizada historia de la iglesia cristiana, pero, por más inteligentes, eruditos o

[23] Estudié algunas de las complejidades de la noción del desarrollo de una religión en mi Conferencia Inaugural mencionada en la nota 6.

[24] Y con una autoridad definitiva sólo para él mismo. El sutil problema de la relación de la fe propia de un hombre y la de su comunidad la examino en una serie de conferencias de próxima publicación sobre la historia del concepto "religión".

[25] Por ejemplo, Huston Smith, en el libro al cual me referí (nota 15), declara en su prefacio que hizo leer a miembros eruditos de las creencias tratadas algunos de sus capítulos. Esto, que ya no sorprende, sustenta implícitamente el principio de validez ya formulado, y demuestra la forma como el procedimiento puede resultar productivo. Una vez más, los editores declaran en la cubierta de otra obra reciente (Edmund Perry, *The Gospel in Dispute*, nota 34, Doubleday): "El doctor Perry utilizó su capacidad de antropólogo cultural para presentar una clara imagen de las cuatro principales religiones no cristianas, una imagen aceptada entusiastamente por sus representantes." Incluso si se consideran las exageraciones comerciales, se puede hallar interesante la declaración, que sugiere aquello que los editores esperan sea aprobado por los lectores de nuestros días.

sabios que fuesen, nunca podrían refutar a sus fieles acerca de lo que es la fe cristiana. Los de afuera sólo pueden determinar la naturaleza del cristianismo mediante inferencias realizadas a partir de las obras, artes o acciones de los cristianos, y nunca estarán mejor calificados que éstos para juzgar la validez de sus deducciones. Por cierto, algunos cristianos sostuvieron que, en principio, nadie puede comprender el cristianismo sin aceptarlo. No vamos tan lejos, aunque reconocemos que esta afirmación tiene fundamentos. Reconocemos también que una observación similar se aplica a todas las religiones. Cualquier cosa que yo diga acerca del islamismo como fe viva sólo es válida en la medida en que los musulmanes puedan decir "amén" al conocerla.

Evidentemente, lo contrario no es verdad. No toda afirmación acerca del islamismo, aceptable para los musulmanes, es *ipso facto* verídica, ya que es posible halagar o seducir. Tampoco los extraños a esa fe necesitan limitarse a seguir a los musulmanes. Tanto en la teoría como en la práctica es posible que un estudioso ajeno a la religión abra nuevos campos al establecer más eficazmente que un creyente, por ejemplo, el significado de una fe en términos modernos. Así, hasta el momento, los musulmanes no han sido capaces de proporcionar una exposición intelectual que respondiese bien a la necesidad de comunicar significados a un público occidental.[26] La tarea de un estudioso no musulmán que escriba sobre el islamismo es elaborar una exposición que haga justicia, tanto a la tradición académica occidental —desarrollándola directamente de los datos objetivos y dando una coherencia racional interna y respecto de otros conocimientos—, como a la fe que se halla en el corazón de los hombres, cuando se le requiera su asenti-

[26] Se reconoció, incluso por parte de algunos musulmanes (en conversaciones privadas), que la Parte I de la obra de Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (Nueva York y Londres, 1956), es una exposición más efectiva del islamismo para cristianos que la que los musulmanes de la actualidad hubieran logrado realizar. Compárese también mi crítica del libro de Morgan (comp.) *Islam—the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*, en *Journal of the American Oriental Society*, 1959.

miento una vez formulada. Ésta es una tarea creativa y que merece dedicación.[27]

Ofrezca o no esta argumentación particular una total convicción, seguiremos adelante. Nuestras afirmación general es que en las nuevas condiciones del mundo moderno el estudio comparado de la religión entró en una nueva fase; en primer lugar, porque se ha considerado que el objeto de la investigación, en una escala totalmente nueva, son las comunidades de personas. Ya dijimos bastante para subrayar el hecho de que las consecuencias de este desarrollo distan mucho de ser insignificantes.

II

Nuestra segunda afirmación es que el tema de la investigación también asumió una nueva cualidad personalizada: el investigador. Antes, el estudioso era visto idealmente como el intelecto académico desapasionado, que estudiaba su material en forma impersonal, casi majestuosa, e informaba sobre él con objetividad. Tal concepción es característica de la tradición académica de Europa occidental, y se podría ser lo bastante audaz como para agregar que es particularmente característica de la Europa occidental del siglo XIX. No es posible restar importancia a esa tradición o a sus realizaciones, en nuestro campo o en otros. Sin embargo, desde entonces la situación se tornó más compleja en tres sentidos.

En primer lugar, se sintió que en este caso particular el desapasionamiento significaba, *inter alia*, que el estudioso se ocupaba de la religión, pero no participaba de ella (por lo

[27] Mi reciente trabajo *Islam in Modern History* (Princeton, 1957) fue un intento deliberado y manifiesto de responder a este desafío; véase el prefacio, págs. v - x. Muy significativo para este caso es el propósito de exponer el significado del islamismo como religión, págs. 9-26. El libro fue escrito premeditamente con la intención de ser al mismo tiempo: 1) veraz (y comprensible para los estudiosos académicos), 2) comprensible para los musulmanes, 3) comprensible para los cristianos. El hecho de que mi éxito haya sido parcial quiere decir que se debe seguir probando y no abandonar la tarea. Para un hecho similar en una escala menor, comparar la referencia a Montgomery Watt, más abajo, nota 42.

menos como tal). La mayor parte de los progresos académicos significativos en el estudio de la religión fueron realizados por el racionalista secular antes de la primera guerra mundial o cerca de esa época. Por otra parte, en Occidente, a mediados del siglo XX se agrega, a este tipo de investigador, si no lo reemplaza, el cristiano confeso como estudioso de las religiones no cristianas, o, por lo menos, alguien que seriamente busca a Dios en el estudio de todas las religiones. Hace setenta y cinco años, por lo general se sostenía en las universidades que la condición necesaria para la realización de un estudio "imparcial" o científico de la religión, incluso aquellas de otras comunidades, era que el estudioso no tuviese una fe propia, que no estuviese comprometido; en la actualidad, no es excepcional la concepción contraria.[28]

En segundo lugar, en éste como en otros campos, al especialista occidental se unen los provenientes de otras civilizaciones, donde la dicotomía religioso-secular de Occidente no prevalece, o no lo hace de manera tan total. Puede esperarse que en el mundo musulmán, en la India o en los países budistas, los escritores de este tema escribirán en gran medida como musulmanes, hindúes o budistas.[29] Por lo menos puede aceptarse que, junto con la tradición académica del estudio secular y desapasionado de la religión, se desarrolla tanto en la cristiandad como en otras partes un estudio comprometido religiosamente de la diversidad religiosa.[30] Pare-

[28] Cuando se supo que una determinada cátedra de religión comparada era ocupada por un profesor cristiano unitariano, pude observar dos reacciones opuestas entre los colegas: una, que por ser unitariano "por lo menos debía ser menos prejuicioso [que un cristiano más ortodoxo] en su trabajo"; la otra, que un hombre que no ha visto el rasgo característico de su propia religión difícilmente pueda ver el de otras.

[29] Los estudiosos comunistas de China, por ejemplo, pueden escribir en una forma no religiosa, pero no como no comprometidos. Como me encuentro entre quienes sostienen que los partidarios de Confucio son de hecho y como tales hombres religiosos, pocas veces los autores chinos no comunistas resultarán excepciones al principio general.

[30] Un ejemplo reciente entre muchos: Franz König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte* (3 vols., Friburgo, 1956). Un ejemplo musulmán: 'Abd Allâh Dirâz, *al-Dîn: Buhûth Mumahhidah li-darâsat ta'rîkh al-adyân* (El Cairo, 1952). En un sentido más general, ¿puede uno comparar nombres anteriores como Max Müller, Tylor, Fraser, Durkheim, y es imposible no agregar a Freud, con nombres tan recientes como Otto, Kraemer, Wach, Van

cería que en el futuro estos estudios serán efectuados por personas religiosas para personas religiosas.

El tercer aspecto de este desarrollo es que comienza a verse también al racionalista secular como a un ser igual a los demás; no como a un dios, no como un intelecto superior e impersonal, monarca de todos sus estudios, sino como a un hombre con un punto de vista particular. Es posible que el racionalismo secular sea el camino correcto o la Verdad que pretende ser; pero ha llegado a sentirse que no existe una razón intelectual o universal a priori para suponerlo desde un principio, en forma de que participe como un miembro de juicio incontestable respecto de tradiciones igualmente masivas y veneradas, cristianas, hindúes o lo que sean, que tienen la misma pretensión. La declinación de la posición de Europa occidental en el mundo, el nacimiento de las filosofías y posturas existencialistas, el "retorno a la religión" de Occidente, el nacimiento del comunismo y el renacimiento de las civilizaciones orientales sobre una base religiosa, son todos elementos que conspiraron para dar lugar a esta nueva situación, donde tanto el intelectual secular como el creyente religioso tienen su lugar como miembros de un grupo de hombres, una de las comunidades del mundo que considera a las demás.

En este campo, cada autor comienza a ser reconocido y a reconocerse a sí mismo como el representante o paladín de una tradición, en un mundo donde otras personas exponen y defienden otras tradiciones.[31]

---

der Leeuw, Eliade, etc.? Por otra parte, se puede observar la poca importancia de trabajos sobre la religión escritos por los secularistas, en contraste con la considerable actividad de los nuevos departamentos de religión y de las escuelas de teología y las iglesias, en especial en los Estados Unidos de Norteamérica. Hace no muchas décadas era virtualmente normal que el autor académico diese por sentado que la religión es una falacia, y el problema era explicarla en términos de alguna otra cosa; los últimos libros la consideran por lo menos un misterio, si no como un compromiso aceptado. Los estudios de religiones individuales efectuados por secularistas no pueden equipararse a las obras de clérigos, tales como Cragg (islamismo) y De Lubac (budismo).

[31] En el caso de los estudios islámicos, esta afirmación general puede ilustrarse con la obra de dos de los estudiosos más capaces de Occidente, Gibb y von Grunebaum. El hecho de que en el prefacio de su *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947), págs. X-XXII, el primero

III

El siguiente paso es en gran medida una consecuencia de los anteriores. Cuando, tanto el escritor como aquello sobre lo cual escribe se tornan personales, lo mismo ocurre con la relación existente entre ambos. Como dijimos, la posición actual es la de un encuentro.[32] Cuando se encuentran personas o comunidades humanas, surge una necesidad de comunicación. Por lo tanto, lo que fue una descripción está en proceso de convertirse en un diálogo.

Hablar acerca de las personas no es lo mismo que hablarles a ellas; tampoco es igual a hablar con ellas. Comienza a sentirse en la religión comparada la necesidad de dar estos

---

habla de un "nosotros" informando acerca de "ellos" es evidente por el uso de estos pronombres. Parte de la grandeza de Gibb como estudioso reside en tener una clara conciencia de que el islamismo es una fe de personas vivientes y en haberla incorporado a la tradición académica occidental; fue uno de los primeros que visitó el mundo musulmán con regularidad (hasta la Primera Guerra Mundial, durante todos los inviernos pasó un largo tiempo en El Cairo y fue miembro de la Academia Egipcia; también puede decirse lo mismo de Massignon, otro de los pioneros de la introducción del sentido personalista en los estudios islámicos occidentales). El "nosotros" de Gibb, citado arriba, se refiere a la comunidad cristiana de Occidente. Von Grunebaum estudió la civilización islámica como un representante consciente de la tradición académica occidental ("nosotros") que se enfrenta con la tradición islámica ("ellos"). Sabe que la primera se halla a la defensiva en el mundo moderno; ella recibe su lealtad y estima, pero reconoce que evidentemente otras tradiciones también tienen la lealtad y la estima de otros hombres en forma comparable, aunque para él menos justificada. Su preocupación se dirige en especial al estudio comparativo de las civilizaciones, antes que al de las religiones, para la cual la tradición académica occidental es el aspecto más alto de la civilización occidental y el islamismo el aspecto fundamental de la civilización del islamismo; este hecho no afecta mucho nuestra argumentación. El tema del "nosotros-ellos" corre a través de gran parte de sus escritos y adquiere quizás mayor claridad en un artículo leído en la Conferencia sobre la Historia del Cercano Oriente realizada en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Universidad de Londres, 1958, aún sin publicar.

[32] Véase C. A. O. van Nievwenhuijze, *Frictions between Presuppositions in Cross-Cultural Encounterers; The Case of Islamology* ("Institute of Social Studies Publications on Social Change", nº 12, La Haya, 1958), págs. 66-67: "En nuestros estudios islámicos debemos mantenernos siempre conscientes de nuestros supuestos. En primer lugar y por sobre todo debemos considerar nuestros trabajos como encuentros,

dos últimos pasos, quizás sólo gradualmente en las universidades, pero con urgencia en las iglesias. En gran medida, la palabra "diálogo" pasó a primer plano en los últimos años, tanto en la iglesia católica romana[33] como en la protestante.[34] Los principales movimientos ya se iniciaron. Quizás sea demasiado pronto para decir si ésta es la manera como se transforma la anterior prédica unilateral del movimiento misionero evangelista; parecen existir fuerzas que trabajan en esta dirección, y no es menor la vitalidad de las creencias com-

---

incluso más que como un intento de comprensión, sin hablar de las interpretaciones." Esta cita fue extraída de un artículo que comentaba *inter alia* el Coloquio Islámico Internacional, realizado en Lahore en 1958, al cual yo también concurrí. Sugiero que los acontecimientos casi fabulosos de esa conferencia se prestarían con bastante facilidad al análisis según los términos presentados en este ensayo. En el tratamiento del islamismo realizado por musulmanes y otros ("no musulmanes") la conferencia manifestó toda la variedad de una pauta de relación impersonal/ello, impersonal/ellos, nosotros/vosotros, nosotros-todos, y fracasó a causa de que no pudo aclararse esto ni qué debía lograrse.

[33] Se encuentran ejemplos en todo el mundo. Como lo señaló un sacerdote amigo mío, "las nociones de diálogo y encuentro se hallan 'en el aire' en estos días". Un caso práctico, principalmente relacionado con el islamismo: los cursos de verano (Seminarios Internacionales) de Tioumliline, Marruecos, efectuados desde 1956. Un ejemplo al nivel de la declaración intelectual de la teoría: Louis Gardet y M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée* (París, 1948). Obsérvese la enunciación de sus propósitos: "C'est un fait que le dialogue ne s'est que peu engagé encore entre la culture occidentale (chrétienne ou déchristianisée) et la culture arabo-musulmane. Tout cependant semble le requérir" (pág. 6), y otra vez en la conclusión, donde la palabra "diálogo" vuelve a aparecer en la oración final —culminante— del libro.

[34] También en este caso hay muchos ejemplos de todo el mundo. La palabra "diálogo" (también "encuentro") se hizo popular en el Consejo Mundial de Iglesias y en el Consejo Misionero Internacional, Ginebra, así como en círculos menos formales y de menor autoridad. De hecho, la palabra se hizo tan común dentro del pensamiento cristiano que en un libro académico reciente se la usa incluso como verbo: "Para nosotros los cristianos [obsérvese el uso del pronombre] es favorable que estas otras religiones misioneras nos diputen el Evangelio [...] La actual disputa pone tan de manifiesto los problemas y diferencias existentes entre las religiones que el genuino cristiano debe dialogar con el judío auténtico, el verdadero musulmán, el mejor hindú y el verdadero budista [...]" (párrafo final de Edmund Perry, *The Gospel in Dispute: The Relation of Christian Faith to Other Missionary Religions*, Nueva York, 1958). El autor es presidente del Departamento de Historia y Literatura de las Religiones en la Northwestern University.

prometidas. ¿No sería posible que el próximo paso en las misiones fuese necesariamente aquel en que un grupo religioso dijese a otro: "Esto es lo que hemos visto de la verdad, esto es lo que Dios ha hecho por nosotros; decidnos lo que vosotros habéis visto, lo que Dios ha hecho por vosotros, y discutámoslo juntos"?[35] Siempre que ello sea sincero, parece por completo legítimo; sin embargo, si un creyente esperara que a partir de una discusión genuina la otra parte llegará a preferir su doctrina, su actitud todavía sería la de un misionero. Además de este tipo de reciprocidad, quizás con algún compromiso eclesiástico, cada vez es mayor la cantidad de diálogos independientes donde el espíritu no es de persuasión, sino de investigación, en los que los miembros o grupos de dos creencias se reúnen simplemente para aprender. Podemos repetir aquí la anterior pregunta, pero en este caso el objetivo es el propio enriquecimiento, antes que el del otro grupo, o el progreso de todos, pero sin ninguna transferencia de lealtad. Por cierto, incluso en una escala institucionalizada se realizan incipientes encuentros, cuyo propósito específico es el problema de solución necesaria, aunque difícil, de aprender simplemente cómo los grupos pueden vivir juntos con colaboración y respeto mutuos.[36]

El especialista en religión comparada puede responder de diversas formas a situaciones de este tipo, pero difícilmente puede parecer razonable que no responda en absoluto. En primer lugar, podría participar del diálogo como miembro de otro grupo. Es evidente que en una reunión realizada entre cristianos y budistas, por ejemplo, la conversación se

[35] En determinados casos sería necesaria alguna modificación de la terminología, por ejemplo, el de los budistas teravadín, pero ello no altera la sustancia del enfoque.

[36] Ejemplos de amistosa reunión son el Congreso Mundial de Religiones, establecido en 1936 en Londres por sir Francis Younghusband y que ahora cuenta con una cantidad considerable de miembros, programas y vida institucional; en un nivel académico, la Unión para el Estudio de las Grandes Religiones, fundada en Oxford en 1950 por Spalding, Radhakrishnan y Raven, etc. Ejemplos donde participan específicamente dos religiones son el Consejo sobre Cristianos y Judíos, fundado en 1923, y la Comisión Estable sobre la Cooperación Musulmano-Cristiana, establecido en 1954 a consecuencia de una reunión efectuada en Bhandun, El Líbano, patrocinada por los "Amigos Norteamericanos del Medio Oriente".

desarrollaría mejor si entre los últimos hubiese un capacitado estudioso budista de religión comparada. Difícilmente podría organizarse un diálogo con hindúes sin invitar a Radhakrishnan. Por cierto, *ipso facto* se espera que todos los miembros de la reunión terminen por ser de alguna manera especialistas en religión comparada; en realidad, algunos de ellos bien pueden serlo desde el principio. Específicamente en el caso de los cristianos (y quizá ello podría aplicarse en teoría a los musulmanes, aunque prácticamente hoy sería imposible hacerlo), algunos sentirían que el creyente, especializado en religión comparada, estaría fuera de lugar como protagonista de cualquier encuentro. Tal sentimiento se debió a dos cosas: la tradición occidental de independencia académica, que ya comentáramos, y la tradición cristiana de exclusivismo y proselitismo. Sostengo que estos dos últimos hechos no son (o no serán) elementos indispensables de la fe cristiana. Mi concepción es que el mismo valor, e incluso el propósito del diálogo cristiano con otras creencias, bien pueden ser un aprendizaje cristiano que por fin lleve a los creyentes a aprender su propia fe en forma completa y leal (¿y quizás más verdadera?) y, simultáneamente, a apreciar la cualidad y la validez última (ante los ojos de Dios) de las creencias de los demás. Muchos dicen en la actualidad que esto, en principio, no es posible. Me aventuro a creer que sí lo es,[37] y que el diálogo puede ser un camino para que la Iglesia lo alcance.

Cualquiera sea la propia concepción, sin embargo, no veo como yo o cualquier otro, con fundamentos académicos, o morales, puede considerar posible legislar que, digamos, a Hendrik Kræmer se le prohíba participar en un encuentro cristiano con otras creencias o se le niegue el derecho a retener su cátedra.[38] No me gustan sus con-

[37] En primer lugar, rechazo la concepción de que puede implantarse una norma a priori que establezca que para calificarse como un capacitado estudioso de religión comparada es preciso retirarse de la propia comunidad; segundo, sostengo que nadie puede comprender totalmente la fe de una comunidad distinta de la propia antes de ver cómo esta fe puede servir (sirve, ha servido) como canal entre Dios y esas personas.

[38] Cuando escribió *The Christian Message in a Non-Christian World* (Londres, 1938), era profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Leiden y sería difícil sostener que no estaba capacitado para ejercer esa cátedra.

cepciones, pero siento que debo refutarlas, no suprimirlas.[39]

Es evidente que el especialista en religión comparada puede participar del otro tipo de diálogo, cuyo propósito es la comprensión, amistad y colaboración mutuas. Difícilmente podría sostenerse que un estudioso cristiano o musulmán de esta disciplina estaría fuera de lugar en la recientemente establecida Comisión Constante de Cooperación Musulmano-Cristiana, o un estudioso judío o cristiano en el Consejo de Judíos y Cristianos. Sin ninguna duda, podría participar a título personal, pero con seguridad aprendería algo, y contribuiría en algo como investigador.

El segundo papel que puede desempeñar el representante de nuestra disciplina es el de director de un encuentro. Sus concepciones descalificarían a Kræmer para este cargo, pero él tampoco lo elegiría. Algunos de nosotros, sin embargo, podríamos aspirar a calificarnos para ocuparlo y, por cierto,

[39] Sin embargo, quizás sea legítimo argüir, no sólo contra sus conclusiones, sino oponer a su posición el principio general de que un extraño no puede comprender una civilización o una gran religión a menos que se acerque a ella con humildad y amor. Tal principio no se aplica, debo admitirlo, a un fenómeno como el fascismo. Personalmente, encuentro una diferencia tan axiomática entre las grandes religiones, con su largo registro histórico de realizaciones humanas, y cosas tales como el fascismo que no veo en ello ningún problema práctico. Pero quizás exista una dificultad intelectual, así que la oración incluida en el texto tiene validez. Hasta que esa cuestión se resuelva, mi declaración de la nota 37 necesita algún refinamiento en el nivel intelectual. Siento que los escritos acerca de una religión realizados por un extraño requieren un reconocimiento imaginativo de que si, digamos, nací hindú, presumiblemente seguiré siendo hindú, y si nací musulmán es posible que lo siga siendo, pero de nacer alemán me gustaría pensar que no sería nazi. ¿Es posible intelectualizar y justificar objetivamente este juicio? La objetividad de esta afirmación puede reconocerse mediante estadísticas; una gran cantidad de alemanes rechazaron el nazismo. Y algo aún más importante, los alemanes que lo rechazan son los que uno admira, los que tendría como amigos; mientras que los hindúes y musulmanes a quienes admiro, que son mis amigos (y por cierto a las cuales los cristianos en general deben admirar y tomar como amigos), siguen siendo hindúes o musulmanes. (Y probablemente es bueno que así sea.)

Mi afirmación anterior no excluye el hecho de que si yo soy un hindú o un musulmán, quizá sea un reformista (del mismo modo que, de hecho, yo soy un cristiano reformista). Desde el momento que toda religión se vincula con una realidad trascendente, parte de la verdad de esa creencia reside en la insatisfaccion con las formas existentes.

a considerar esta especialización casi como la esencia de nuestra tarea. Un objetivo de la preparación podría ser equipar al estudioso con la comprensión a fondo de dos religiones, por lo menos, y de sus problemas de interrelación, para que actúe como mediador o intérprete entre ellas, o como una especie de árbitro que ayudase a los otros a interpretarse mutuamente. Existe hoy la necesidad de hombres preparados de esta manera y ¿en qué otra parte pueden desarrollar su preparación? Además, ¿qué mejor forma podría encontrarse de probar la propia competencia en esta disciplina?

De hecho, en uno u otro de estos papeles no sólo el estudioso de religión comparada aparece profesionalmente comprometido; quizás también pueda hacerlo como institución el departamento que se ocupa de esta disciplina. Tal vez no sea improbable que en los próximos, digamos, veinticinco años, los departamentos de religión comparada de diversos lugares del mundo se conviertan formalmente en lugares donde se efectúen de modo deliberado y explícito tales diálogos, y se formalice y sistematice el encuentro entre representantes de diversas tradiciones. En América del Norte ya comenzó tal proceso en McGill, Chicago y Harvard. Pero el movimiento sólo se desarrollará efectivamente cuando existan sus equivalentes en Asia.[40]

El tercer papel es el de observador. Si el especialista prefiere no participar o moderar los diálogos que de hecho se efectúan cada vez en mayor medida, es bastante difícil que no se interese (profesionalmente) por ellos. La circunstancia de que las religiones se encuentren, tanto en las situaciones sistematizadas como informalmente en los cafés del mundo, es parte de la historia contemporánea de las religiones (quizás uno de los asuntos más profundos de toda la historia de la religión). E incluso manteniéndose algo apartado de estas reuniones, es posible que se le pida que por lo menos proporcione la teoría a quienes participan activamente. Las

[40] En general, las religiones y las comunidades asiáticas estuvieron considerablemente más dispuestas para la colaboración y los estudios mutuos que Occidente. En este caso se cuestiona la pauta académica, formal, de Occidente al nivel del conocimiento. La Unión para el Estudio de las Grandes Religiones (cf. nota 36) comenzó a realizar actividades en este sentido, en particular en Pakistán y en la India.

personas que desean hablar franqueando las fronteras religiosas, descubren que sus mutuas concepciones de las creencias respectivas, sus posibilidades de explicar la propia fe en términos que puedan entender otros y los conceptos del discurso mutuo, son inadecuados. Y van a buscar estas cosas en la religión comparada.

En un nivel todavía más alejado, el estudioso encuentra la tarea de conceptuar el proceso dinámico que se desarrolla, y de discernir y estimar nuevamente todas las novedades que aparezcan.

En esta situación humana puede aclararse mi afirmación de que cualquier declaración sobre la religión, para ser válida, debe ser inteligible y aceptable para los creyentes. Por supuesto, para ser sincera y de alguna utilidad, también debe serlo respecto de quien la hace. Cuando los musulmanes y los budistas se reúnen necesitan una explicación del islamismo que los musulmanes reconozcan como válida y que los budistas puedan reconocer como significativa, y del mismo modo, una explicación del budismo que puedan aceptar los budistas y comprender los musulmanes. En cualquier diálogo en que se desarrolle la intercomunicación, los participantes, el director y el escritor deben buscar ese elemento de comprensión.

Esto puede generalizarse hasta el punto de plantear una de las tareas fundamentales de nuestros estudios actuales. Formularía esta idea del siguiente modo: *la tarea de la religión comparada es elaborar explicaciones acerca de la religión que resulten simultáneamente inteligibles por lo menos para dos tradiciones.*[41] Eso no es fácil, no se hizo de manera

[41] Los siguientes fragmentos de las regulaciones para el doctorado en Estudios Islámicos de la Universidad de McGill ilustran un intento de formalizar este tipo de consideración. En este caso sólo se trata de una religión y se presta atención a la relación existente entre la tradición islámica y la académica occidental. Al hablar acerca de lo que el Instituto considera como la inadecuación de un doctorado que aplique la forma de la segunda tradición al contenido de la primera, el memorándum dice: "Ambicionamos abarcar algo del contenido de la tradición islámica tanto como de Occidente, y algo de la forma de ambas [...] Respecto de la forma, él [el candidato] no sólo debe satisfacer el principio de un doctorado occidental, sino también producir un trabajo que mantenga continuidad con la tradición islámica. Es tarea [...] del Instituto esforzarse por elaborar nuevas formas que

sistemática en el pasado y casi no se cumple en absoluto, pero es intelectualmente importante e históricamente urgente.

Como se puede presumir que el estudioso trabaja desde una universidad —es decir, dentro de la tradición académica—, la explicación que formule debe ser, en primer lugar, significativa y convincente dentro de esa tradición. Es decir, debe satisfacer su propio espíritu alistado e inquisidor y los niveles más rigurosos del conocimiento. En el caso particular de un encuentro entre la tradición académica occidental y una religión particular, la descripción debe contentar independientemente a cada una de ellas y superarlas al responder a ambas en forma satisfactoria y simultánea. En el caso de un encuentro entre dos grupos religiosos —digamos, por ejemplo, el cristianismo y el islamismo—, el estudioso debe llegar a un punto tal que su trabajo sea simultáneamente convincente para las tres tradiciones: la académica, la cristiana y la musulmana. Ello no es fácil, pero estoy convencido de que puede hacerse en principio tanto como en la práctica.[42]

---

abarquen y trasciendan por ambas partes la pauta actual; nuevas formas, es decir, que no traicionen la tradición académica occidental ni distorsionen la islámica. El producto de la investigación debe ser significativo para las dos [...] Ambas tradiciones deben reconocer en [la] tesis un constructivo adelanto." En este sentido, no se adoptaron todavía regulaciones para el doctorado en religión comparada, pero se impondría el mismo principio, con la complicación adicional de que el candidato debe satisfacer tres tradiciones: la del conocimiento occidental y también las de por lo menos dos religiones. En el caso de creencias vivas, una aceptable tesis doctoral debería satisfacer, entre otros requisitos, a examinadores que representasen a cada una de las tradiciones comprometidas.

[42] Tenemos el ejemplo de un provechoso intento en pequeña escala; de hecho, sólo lo es en relación con un punto particular, pero importante: W. Montgomery Watt, en la Introducción a su *Muhammad at Meca* (Oxford, 1953), pág. X, escribe: "Me abstuve de usar las expresiones 'Dios dice' y 'Mahoma dice' al referirme al Corán, y dije simplemente 'el Corán dice'. El recurso puede parecer de poca monta y casi demasiado simple, pero pondré de manifiesto su significación. Para cualquiera que esté familiarizado con la historia de las biografías occidentales del Profeta, con su largo número de vituperios y, por cierto, con un temerario alejamiento de las actitudes de los musulmanes como comunidad de personas, es muy sorprendente encontrar a un estudioso que escribe explícitamente con la conciencia de dirigirse también a un público musulmán y se esfuerza por alcanzar una forma que éste pueda aceptar." Este libro será considerado al menos por tres

Este tipo de pensamiento creativo es necesario para proporcionar las bases intelectuales a las actuales reuniones entre comunidades. Sin embargo, como otros adelantos intelectuales provocados por problemas reales del desarrollo de las condiciones humanas, tiene valor en sí mismo y sus consecuencias van mucho más allá de lo inmediato. En principio, existe una tendencia a elaborar una descripción (o historia) de las diversas religiones de la humanidad que idealmente haga justicia a todas, a la vez que tenga una posición independiente, una descripción convincente para un hombre razonable que sea miembro de cualquier fe o de ninguna. Ello nos lleva a una cuarta consideración de importancia, donde la personalización de nuestros estudios con la cual comenzamos logra su completa jerarquía humana y supera los elementos locales o particulares. Allí reside la culminación de nuestro trabajo y de ello nos ocuparemos a continuación.

IV

La aparición del diálogo no sólo es importante en sí misma, sino también por sus posteriores consecuencias. Una vez alcanzado, su significación trasciende la conquista y abre el camino para una etapa todavía más nueva, ya que un diálogo puede conducir (como ya ocurrió en algunos casos individuales) a la reconciliación, a un sentido más amplio de la comunidad. En todo caso, por lo menos supone una

---

tipos de lectores: los interesados por el tema como historiadores y los que se aproximarán a él como musulmanes o cristianos" (*ibid.*, con esta frase comienza el libro). Sin embargo, el párrafo del cual se extrajeron estas citas indica que el autor se ubica a sí mismo en la situación de evitar el problema entre cristianos y musulmanes antes que de resolverlo (en la medida de sus manifestaciones). Parece no comprender que su presentación del tema superó los puntos de vista individuales y no se limitó a evitar a ambos. ("Para no tomar una decisión acerca de si el Corán es o no la Palabra de Dios, me abstuve [...].") ¿Es quizás la primera vez que un autor occidental o cristiano escribe consciente y deliberamente para que lo lean los tres grupos?

En relación con el mismo intento, en una escala mayor, compárese mi trabajo mencionado en la nota 27, en el cual pensé todas las frases del libro con la intención de que, en la medida de lo posible, fuesen convincentes para las tres tradiciones.

articulación de dos partes. Es incipiente e importante. La continuación de estos trabajos ya no es sólo una prerrogativa occidental. Los japoneses estudian el animismo esquimal y el cristianismo; los musulmanes diagnostican la secularización occidental; las teorías hindúes acerca de la religión comparada se difunden. Los musulmanes, los hindúes, los budistas, aprenden a hablar a especialistas cristianos y occidentales, y al hacerlo estudian la misma diversidad religiosa. De este modo, el estudioso occidental lentamente llega a tener como fuente no sólo a un informante aisático (o africano), como audiencia a un crítico asiático, y a un investigador de Asia como su maestro, sino también y quizás en un sentido todavía más significativo, tendrá como colaborador a un colega asiático.

Evidentemente estamos sólo en los comienzos de este proceso, pero la tendencia a largo plazo promete una transformación de la situación, en la cual un cuerpo de estudiosos escriba para un público mundial. Este advenimiento, esencialmente nuevo y de alto significado potencial, echa luz sobre lo que yo considero la culminación de la transformación contemporánea. Como las otras etapas, da vida a lo que en principio fue siempre verdad, pero que raramente se comprendió.

Sostuve que es imposible estudiar las religiones desde afuera, y sí junto a ellas, o en ellas, como miembro de algún credo. En la actualidad, el grupo del cual se reconoce miembro el estudioso puede convertirse, e incluso está en proceso de hacerlo, en mundial... e interreligioso. Eso es lo significativo.

Por una vez la comunidad se torna lo bastante amplia, y si la conciencia sigue este ritmo, se completará el proceso por el cual el estudio ya no es una investigación objetiva realizada desde el exterior, sino un estudio humano efectuado desde adentro. Incluso un diálogo cara a cara da lugar a una conversación codo con codo, en la cual los estudiosos de las distintas creencias ya no se enfrentan, sino que juntamente colaboran para enfrentar el universo y consideran en comunidad los problemas que se plantean a todas ellas.

Es así como se terminará por reconocer que en la religión comparada el hombre se estudia a sí mismo. La diversidad

religiosa es un problema humano, común a todos nosotros. El hecho de que algunos hombres inteligentes, devotos y justos sean musulmanes, hindúes y budistas, se convierte en una parte incorporada e interna del ser cristiano. Incluso el hombre no religioso se ve obligado a vivir en un mundo donde sus congéneres pertenecen a distintas creencias. Todo hombre está comprometido personalmente en toda diversidad del hombre. En esta disciplina el hombre estudia uno de los aspectos más profundos, más sorprendentes y potencialmente más explosivos de su propia situación moderna. Todos estudiamos así el hecho de que nuestra comunidad humana está dividida internamente en religiones.

Sugiero entonces que el profesional de la religión comparada puede convertirse, no ya en un observador que se encara con la historia de diversas comunidades distantes o próximas, sino más bien en un participante de la multiforme historia religiosa de la única comunidad que existe, la humanidad. *La religión comparada puede convertirse en la autoconciencia disciplinada de la vida religiosa del hombre matizada y en desarrollo.*

Podemos considerar ahora una historia, no ya de las diferentes religiones, sino de la religiosidad misma. Tal historia debe resultar convincente para los estudiantes que provienen de diversas creencias, y debe tener características que les permitan reconocer y aceptar sus propias comunidades diferenciadas dentro de ella y, al mismo tiempo, reconocer y aceptar la comunidad, de la cual también aprenden a ser parte. En particular, tal historia debe rastrear y aclarar —incluso explicar— el surgimiento, en un determinado período de la historia humana, de las grandes religiones como entidades separadas. Por ser escrita, quizás también ofrezca alguna explicación al hecho de que, en el período actual de la historia humana, las grandes religiones parecen abandonar, en cierta medida, su total separación y quizás dejar de ser entidades en un sentido tan absoluto.[43]

El estudioso de religión comparada comienza con el postulado de que es posible comprender una religión diferente

[43] La noción de que cada una de las religiones del mundo es, en cierto sentido, una entidad diferente, goza de aceptación general. Un examen demuestra que esta idea logró aceptación histórica en forma

de la propia.[44] En nuestra época, esta afirmación es puesta a prueba, en forma urgente y severa, por nuestra situación humana concreta. Somos llamados a defender nuestra pretensión en la práctica y con rapidez. Para responder a este desafío debemos repensar nuestros propósitos, reformular nuestros conceptos básicos. Pero también existe la promesa de que si respondemos a él, los resultados pueden contribuir a la solución del más grande de los problemas contemporáneos, el paso de nuestra naciente sociedad mundial a una comunidad mundial.

Todavía debe escribirse una historia religiosa del hombre, relacionada con el desarrollo de todos nosotros antes que con el de cada uno. Sin embargo, es interesante señalar que comienzan a aparecer títulos como "las religiones del *hombre*" y otros similares.[45] Y en otros sentidos, el trabajo de los estudiosos individuales comenzó a moverse en esa dirección.[46]

---

gradual y quizás haya alguna razón para especular acerca de si persistirá en su forma actual. En las conferencias ya mencionadas me referí a ello con alguna amplitud (n. 24).

[44] Por supuesto, si este postulado es falso debe abandonarse todo el estudio. En realidad, uno quedaría con lo mencionado al comienzo de este ensayo —los datos empíricos de la *Encyclopædia*—, pero entonces con la seguridad de que no se comprende, y no es posible comprender, el significado de esos datos. Esta disciplina, sin ninguna duda, sería magnífica y progresaría como una historia de las manifestaciones externas de la religión y habría un estudio comparado de sus datos exteriores. En ese caso, todavía tendría significación la tarea de la actual escuela de fenomenólogos europeos.

[45] Dos ejemplos, John B. Noss, *Man's Religions* (Nueva York, 1949); Huston Smith, *The Religions of Man* (Nueva York, 1958), cf. n. 15. Compárese también el ensayo de Paul Hutchinson "How Mankind Worships", al cual nos referimos en la n. 16.

[46] Los estudiosos más jóvenes, quizás en particular en los Estados Unidos de Norteamérica, parecen adoptar ante su tarea una posición de tipo similar. Por ejemplo, Philip H. Ashby, *The Conflict of Religions* (Nueva York, 1955), el primer trabajo del primer estudioso de esta disciplina en Princeton, es un análisis "relacionado con las posibles contribuciones de las religiones del mundo a la mejora de los problemas de la humanidad" (pág. 192; primer párrafo del último capítulo); el autor se dedica a demostrar que el hombre *(sic)* podrá enfrentar los terribles problemas actuales si puede reemplazar el "conflicto" existente entre las diversas religiones con un "testimonio combinado" (pág. VIII). Implícitamente, el libro está escrito para los creyentes de cuatro grandes comunidades (cristianos, musulmanes, hindúes y budistas) por igual... eso es algo nuevo.

¿Es posible que en la actualidad se realice un simposio en el cual especialistas de diferentes creencias escriban capítulos, no sobre su propia fe, sino quizá sobre aspectos del desarrollo total, en forma satisfactoria para todos?[47]

Por supuesto, sería una simplificación excesiva sostener que un desarrollo general tal como el delineado aquí, se dio en forma totalmente directa y simple. Sin embargo, sugiero la posibilidad de caracterizar cualquier estudio de una religión diferente de la propia de acuerdo con uno u otro de estos planteos. Sugiero también que en general se registró un movimiento gradual en la dirección indicada. Sostengo además que en este caso la claridad reportará un gran beneficio. Debemos tomar conciencia, y autoconciencia, de esta cuestión. Sería bueno que al enfrentarse con cualquier informe o proyecto los estudiosos se pregunten en qué categoría se ubican: impersonal/ello, impersonal/ellos, nosotros/ellos, nosotros/vosotros, nosotros-ambos o nosotros-todos. Un autor debe aclarar en su propio espíritu qué tipo de libro o de artículo se propone escribir, y un organizador, qué clase de departamento universitario, conferencia o periódico se propone llevar adelante.

Aunque los diversos principios que hemos bosquejado comienzan a reconocerse, la realización —debe confesarse— es hasta ahora tristemente inadecuada. Queda mucho por hacer antes de que se logre en el nivel de la comunicación y el diálogo interreligioso, y bastante menos en el de la conciencia multirreligiosa, algo que pueda compararse en calidad con el impresionante monólogo de la *Encyclopædia*. Predecimos que el trabajo que merezca ser juzgado como un éxito en

[47] El primer paso hacia ese objetivo podría ser un trabajo de colaboración sobre dos religiones, digamos, la cristiandad y el Islam, escrito conjuntamente por un cristiano y un musulmán. Si es factible, como sostengo, que un estudioso cristiano escriba algo sobre el islamismo que los musulmanes puedan aceptar y si, por lo tanto, en principio también es posible (aunque todavía no se hizo) que un musulmán haga lo mismo en relación con el cristianismo, entonces presumiblemente podría realizarse un trabajo sobre las dos creencias y las relaciones existentes entre ellas, escrito en colaboración por un cristiano y un musulmán. Ello sería bastante sorprendente. Quizás este tipo de trabajo podría establecer los fundamentos para que surja una comunidad humana como aquella a la cual propende la "Comisión estable de cooperación musulmana-cristiana"

este ámbito será escrito por una persona que ha visto y sentido, y que moral, espiritual e intelectualmente es capaz de expresar el hecho de que nosotros —todos nosotros— vivimos juntos en un mundo en el cual no ellos, ni vosotros, sino *algunos de nosotros* somos musulmanes, algunos hindúes, otros judíos o cristianos. Si es realmente grande, podrá agregar: algunos de nosotros somos comunistas, otros investigadores.

Si las grandes religiones son verdaderas, e incluso si lo es alguna de ellas, entonces tal trabajo es posible, y si se escribe será esencialmente verdadero. Ya que ¿no se nos ha dicho que los hombres son hermanos, que ante los ojos de Dios[48] la comunidad humana es la única comunidad real que existe? ¿Y que las dos cuestiones de suprema importancia son las relaciones de esas personas dentro de esa comunidad total y las relaciones entre los hombres y Dios?

[48] Del mismo modo podría decirse a los ojos de la razón. De acuerdo con ello, se podría agregar entonces a la frase anterior, "o si la tradición racionalista es verdadera".

III

EL SER SUPREMO: ESTRUCTURA FENOMENOLOGICA Y DESARROLLO HISTORICO

RAFFAELE PETTAZZONI

Cuando hablamos del Ser Supremo de los llamados pueblos primitivos en un sentido histórico-religioso, por lo común nos referimos al Ser Celestial Supremo.

El cielo, con su ilimitada inmensidad, con su perenne presencia, con su maravillosa luminosidad, es particularmente adecuado para sugerir al espíritu del hombre la idea de lo sublime, de la majestad incomparable y de un poder soberano y misterioso. Produce en el hombre el sentimiento de una teofanía, de una manifestación de lo divino, que halla adecuada expresión en la noción de un Ser Supremo.

Por otra parte, la imagen del Ser Celestial no agota la noción de Ser Supremo. En las páginas siguientes me propongo demostrar que existen varias formas diferentes de Ser Supremo y que el Ser Celestial es sólo una de ellas.

Hace cuarenta años, cuando empecé a estudiar esa noción, insistí en especial sobre sus aspectos uránicos.[1] Esencialmente, el Ser Supremo era para mí una personificación mítica del cielo. Al desarrollar mi pensamiento sobre este tema, la original base teórica de mi posición no sufrió cam-

[1] Me refiero especialmente a mi libro titulado *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (Roma, 1922).

bio alguno. Por ejemplo, aunque ahora estoy en parte de acuerdo con Wilhelm Schmidt en cuanto a la imposibilidad de reducir el Ser Supremo al Ser Celestial, debe señalarse que la coincidencia es extrínseca a éstos y se limita a ese punto específico.[2] Con independencia del problema del *Urmonotheismus*, que volví a considerar hace poco[3] respecto de la noción del Ser Supremo, todavía sostengo la opinión de que no es esencialmente el producto del pensamiento lógico-causal, como sostiene Schmidt, sino más bien del pensamiento mítico. Aún me opongo a la teoría según la cual la noción de Ser Supremo surge de la supuesta necesidad intelectual del hombre de tener conciencia del origen y del porqué de las cosas. En los siguientes párrafos se aclarará que la idea de un Ser Supremo parte de las necesidades existenciales del hombre.

La argumentación anterior puede aplicarse además a otros investigadores, quienes a partir de diferentes premisas teóricas también reconocieron la irreductibilidad del Ser Supremo al Ser Celestial. Gerardus van der Leeuw mantuvo una posición similar desde la perspectiva de la fenomenología religiosa. Este autor delineó la estructura fenomenológica del Ser Supremo y la distinguió de la estructura de Jehová.[4] La estructura específica del Ser Supremo está representada, según Van der Leeuw, por los diversos Seres Supremos que pueden encontrarse entre los pueblos de civilización inferior. Sin embargo, esta estructura no se limita a ellos, sino que más bien se extiende más allá del mundo primitivo y también ahora, por ejemplo, el Ser Supremo definido por Robespierre durante la Revolución Francesa en oposición al culto de la Divina Razón. Para Van der Leeuw, la estructura de Jehová es absolutamente diferente. El Ser Supremo es un dios distante, alejado en el espacio y en el tiempo, una inmanencia estática antes que una activa presencia. Jehová, por otra

[2] Padre Wilhelm Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionswissenschaft* (Münster i.W., 1930), pág. 202 y sigs.

[3] Raffaele Pettazzoni, "Das Ende des Urmonotheismus?" *Numen*, III (1956), pág. 156.

[4] Gerardus Van der Leeuw, "Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wessens", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1931), págs. 79-107.

parte, no es sólo un poder, sino también una voluntad; no sólo una persona, sino también una personalidad, un dios vivo que actúa sobre el hombre y siempre está presente para él, un dios celoso y hostil y al que no falta algo de demoníaco.

Esta caracterización de Jehová lo aísla completamente de su aspecto uránico, así como de todos los demás aspectos naturalistas del Ser Supremo. Sin embargo, la distancia existente entre ambas estructuras nos deja perplejos y nos preguntamos si la separación entre ellas es tan neta. Se postula que la creatividad es una característica específica del Ser Supremo. Pero Jehová es también un creador; su misma creación *ex nihilo* resulta comparable a la de algunos Seres Supremos de pueblos primitivos que crearon mediante el pensamiento y la voluntad puros.[5] Por otra parte, un aspecto sobresaliente de Jehová es la severa vigilancia que mantiene sobre todas las acciones, pensamientos y palabras de los hombres, observando inexorablemente "corazones y temperamentos". Además, esta capacidad de ver y conocer todo da lugar a las sanciones divinas cuando se la aplica a las acciones humanas. Pero a su vez, este carácter de Jehová es del mismo modo uno de los atributos más constantes de los Seres Supremos de los pueblos primitivos.[6] El discurso de Robespierre dirigido a la Comuna de París en la Convención de 1793 evidencia que su Ser Supremo comparte también este rasgo: *"L'homme pervers se croit sans cesse environné d'un témoin puissant et terrible auquel il ne peut échapper, qui le voit et le veille, tandis que les hommes sont livrés au sommeil..."*[7] De qué es posible aislar esta "estructura" y separarla de sus antecedentes bíblicos, cuando —para citar uno de los muchos fragmentos significativos— puede leerse en el libro de Isaías (29:15): "Ay de los que se esconden de Dios, encubriendo el consejo, y sus obras están en tinieblas, y dicen: ¿Quién nos ve, y quién nos conoce?"

Por este carácter iracundo y vengativo, que ni siquiera los

[5] Cf. Raffaele Pettazzoni, "L'idée de création et la notion d'un Être créateur chez les Californiens", *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists,* 1956 (Copenhague, 1958).

[6] Raffaele Pettazzoni, *The All-knowing God* (Londres, 1956), *passim.*

[7] F. A. Aulard, *Le Culte de la raison et le culte de l'Être Suprême* (París, 1892), pág. 285 y sigs.

profetas pudieron transfigurar totalmente en su ideal de un Dios de justicia, Jehová fue comparado con el Varuna de los Vedas.[8] Por otra parte, según Van der Leeuw, Varuna representa la máxima aproximación del pensamiento religioso de la India a la estructura del Ser Supremo.[9] Parece entonces que la supuesta diferencia de estructura entre Jehová y el Ser Supremo es más bien fluida y que, en este sentido, es muy fácil confundirse con sugestiones puramente hipotéticas y brillantes, pero faltas de objetividad.

A causa de su carácter demoníaco, Jehová también puede compararse con otros dioses y Seres Supremos de civilizaciones inferiores. Por ejemplo, el dios azteca Tezcatlipoca, un numen despótico, vengativo, implacable, de castigos violentos, que goza ante el sufrimiento, le pareció al etnólogo H. Dietschy *"ein alttestamentlicher Gott"*.[10] Chungichnish (o Chinigchinish), un dios de los luiseños (sur de California), ya conocido por los misioneros franciscanos, fue considerado por A. L. Kroeber como "un dios viviente que vigila y castiga, una especie de Jehová".[11] Similares características tiene el Ser Supremo entre los indios cuna de Darién (Panamá). Este dios, llamado Diolele, es un severo castigador de los pecados; omnisciente, no hay pecado que escape a su sanción o pecador que halle piedad en él. Erland Nordenskiöld afirmó que esta concepción de un dios inexorable parece más acorde con el espíritu austero del credo calvinista que con el más tolerante del catolicismo.[12] En realidad, estas comparaciones de similitudes tienen un origen antropológico antes que fenomenológico. No obstante, incluso ello muestra el peligro de que las estructuras fenomenológicas puedan

[8] A. Titius, "Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten", *Studien zur systematischen Theologie*, XVI (Heidelberg, 1934), pág. 34.

[9] Van der Leeuw, *op. cit.*, pág. 97.

[10] H. Dietschy, "Mensch und Gott bei mexikanischen Indianern", *Anthropos*, XXXV/XXXVI (1940/41), pág. 336.

[11] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bull. 78, Washington, 1925), pág. 656. G. Boscana, "Chinigchinich", en A. Robinson, *Life in California* (Nueva York, 1846).

[12] Erland Nordenskiöld, *Picture-Writing and Other Documents of the Cuna Indians* ("Comparative Ethnological Studies", vol. VII, nº 2, Göteborg, 1930, págs. 8 y 13).

resultar tan superficialmente vacías y puramente formales como las comparaciones antropológicas. No sin razón Van der Leeuw, el gran maestro de la fenomenología religiosa, estableció que ésta debía apelar de continuo a la historia. Fenomenología, escribió, es interpretación; pero la hermenéutica fenomenológica "se convierte en puro arte y fantasía apenas se separa del control de la hermenéutica filológico-arqueológica".[13] De acuerdo con el espíritu del constante proceso de autorrevisión recomendado por Van der Leeuw, es preciso revisar y modificar la fenomenología del Ser Supremo paralelamente con el progreso de las disciplinas históricas, en este caso con la etnología concebida como historia no filológica, como la historia de los pueblos ágrafos.

El dualismo estructural introducido por Van der Leeuw en la fenomenología del Ser Supremo se manifiesta particularmente en el contraste entre la *otiositas* que se atribuye a muchos Seres Supremos del mundo etnológico y la intensa actividad de Jehová, que está siempre vigilante, dispuesto a intervenir en los asuntos humanos. Pero este intervencionismo, esta constante vigilancia, las rápidas sanciones fundadas en el supuesto de la omnisciencia, constituyen un carácter común de muchos Seres Supremos de la etnología.[14] Por otra parte, la pereza de algunos de ellos es una condición secundaria que sigue a una fase de extraordinaria creatividad, tal como la de la creación del mundo.

La fenomenología del Ser Supremo no se agota en las alternativas de un ser que es creador del mundo (y a la larga candidato a una posterior inactividad) y un Ser omnipresente y omnisciente, con vocación explícita para el inter-

[13] Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religions* (Tubinga, 1933), pág. 642: "*Soll die Phänomenologie ihre Aufgabe vollbringen, so hat sie die immerwährende Korrektur der gewissenschaftesten philologischen, archäologischen Forschung sehr nötig. Sie muss stets bereit sein, sich der Konfrontation mit dem Tatsachenmaterial zu stellen* [...] *[Die] rein philologische Hermeneutik hat weniger weite Ziele als die rein phänomenologische* [...] *Das phänomenologische Verständnis wird aber zur reinen Kunst oder zur leeren Phantastik, sobald [es] sich der Kontrolle durch die philologisch-archäologische Deutung entzieht*" (citado de Joachim Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924, pág. 117).

[14] Pettazzoni, *The All-knowing God, passim.*

vencionismo. Si Jehová, creador del mundo y castigador de las transgresiones humanas, integra ambas estructuras es porque en realidad no se trata de estructuras diferentes, sino de dos aspectos de una única organización de dos caras, una cósmica y otra humana. Por una parte, la creación del mundo y su conservación *in statu quo*, como condición que garantiza la existencia y la perduración del universo; por la otra, el establecimiento del orden social y su restauración cuando ha sido subvertido.[15] Esta subversión, con sus transgresiones del derecho tribal, con violaciones de las normas tradicionales, es un retorno a la barbarie primitiva, del mismo modo que los relámpagos, los huracanes y otros cataclismos enviados como castigos divinos son una suspensión del orden cósmico y una recaída en el caos primordial.

Toda la fenomenología que hemos tratado se orienta hacia el cielo. Jehová, creador del mundo, castigador con el diluvio, pacifista con el arco iris, es un Ser Supremo igual a Zeus, quien es dios del rayo, pero no creador del mundo. Muchos Seres Supremos son Seres Celestiales; incluso algunos tienen nombres relativos al cielo como, por ejemplo, el Tien chino, el Tangri mongol, el Zeus griego, el Júpiter romano y otros. En mi opinión, para estos casos es válida mi tesis de que nos enfrentamos con personificaciones míticas del cielo. Pero, como ya señalé, esta tesis no tiene validez para todos los Seres Supremos, pues no todos ellos son Celestiales. La idea del Ser Supremo no se agota en la de un Ser Celestial: para muchos pueblos no es el Padre Celestial, sino la Madre Tierra. La Tierra como madre y creadora universal *par excellence* no es omnisciente, es decir, no tiene el poder propio de quien todo lo ve (el griego *oida*, "conozco", significa propiamente "he visto"). La omnisciencia visual es adecuada al Ser Celestial a causa de la luminosidad del cielo. Por el contrario, la tierra es opaca, oscura y tenebrosa. La creatividad de la tierra también es diferente de la del Ser Celestial.

Existe una fenomenología del Ser Supremo orientada hacia el cielo y otra hacia la tierra. Esta polaridad es fenomenoló-

[15] Cf. Raffaele Pettazzoni, "Myths of Beginnings and Creation Myths", *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), págs. 24-36.

gicamente legítima puesto que tanto el cielo como la tierra son teofanías, manifestaciones de lo divino; tiene, además, fundamentos metodológicos porque integra la premisa histórica de la fenomenología (en este caso, la historia de los pueblos preliterarios) de acuerdo con el principio de que, sin historia, la fenomenología tiende a desvanecerse en un subjetivismo más o menos arbitrario.

Detrás del Padre Celestial hay una larga tradición de civilización pastoral y patriarcal; detrás de la Madre Tierra, la de una civilización agraria y matriarcal. El Padre Celestial es el Ser Supremo típico de los nómades que viven de los productos de sus rebaños, los que dependen de los pastos y éstos a su vez de la lluvia que cae del cielo. La Madre Tierra es el Ser Supremo típico de los agricultores que viven de los frutos del suelo. En épocas más remotas, anteriores a la agricultura y la crianza de ganado, el Ser Supremo era el Amo de los Animales, de quien dependía el éxito de la caza. En la idea de Ser Supremo siempre se hallan en juego razones vitales para la existencia humana; esta noción no es tanto la consecuencia de requisitos intelectuales como de ansiedades existenciales.

Estas consideraciones son fundamentales para la fenomenología religiosa. La fenomenología puede ignorar las secuencias histórico-temporales de la etnología y las teorías generales del desenvolvimiento de la historia religiosa. Puede juzgarse que este desarrollo representa una evolución (por ejemplo, E. B. Tylor) o una involución (W. Schmidt); en cualquier caso, la fenomenología puede ignorar estas teorías. Van der Leeuw escribió: *"Von einer historischen 'Entwicklung' der Religion, weisst die Phänomenologie nichts."* [16]

Pero por otra parte, la fenomenología no puede dejar de tener en cuenta las formas elementales de la civilización porque la realidad histórico-cultural, incluso en el mero aspecto económico, invade completamente la vida religiosa. Mircea Eliade escribió: *"L'agriculture est avant tout un rituel* [...] *Le laboureur pénètre et s'intègre dans une zone riche et sacré. Ses gestes, son travail sont responsables de graves con-*

[16] Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, pág. 652 (citado de Wach, *op. cit.*, pág. 82).

séquences."[17] Del mismo modo, la caza es una operación sagrada en la cual "[...] *l'homme doit se trouver dans un état de grâce; [elle est] l'aboutissement de longs préparatifs, où les préoccupations religieuses et magiques tiennent une place prépondérante*".[18] La vida del pastor no es menos rica en experiencias religiosas, provocadas por los variados riesgos y aventuras de una vida nómade. Este historicismo es valioso para la fenomenología religiosa. La ansiedad existencial es la raíz común de la estructura del Ser Supremo, la cual se expresa históricamente en formas diferentes: el Amo de los Animales, la Madre Tierra, el Padre Celestial. Todas ellas tienen profundas relaciones con diversas realidades culturales que las condicionaron y que son expresadas por los diferentes Seres Supremos.

El cielo se extiende por igual sobre todos los pueblos del mundo, pero la experiencia sagrada del cielo es profundamente diferente allí donde se lo concibe como un complemento cósmico de la tierra o, en último término, generado por la Tierra (Uranos en Hesíodo), y allí donde el cielo se siente como una difusa, inmanente presencia que penetra la vida del hombre en todo lugar y en cada instante, quien no puede escapar o refugiarse ante el ojo que todo lo ve. La tierra siempre y en todas partes es el teatro de la vida humana; pero la experiencia sagrada que ofrece es diferente donde la tierra labrada por el hombre es la Madre, la nutridora, la dadora de frutos y flores para el sustento y la alegría, y donde es estéril, la ilimitada extensión de estepas que inspiró en la época moderna las narraciones de Chejov *(La estepa)*, la música de Borodin y, en forma indirecta, la poesía de Leopardi *(Canto notturno di un pastore errante dell'Asia)*.

La fenomenología y la historia se complementan mutuamente. La primera no puede desarrollarse sin la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte,

[17] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (París, 1949), pág. 285.

[18] Eveline Lot-Falk, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens* (París, 1953), pág. 8; G. Speck, "Jagd ist eine heilige Beschäftigung", en Naskapi, *The Savage Hunters of Labrador* (Norman, Okla., 1935), citado por W. Müller, *Die Religionen der waldindianer Nordamerikas* (Berlín, 1956), pág. 79.

proporciona a las disciplinas históricas ese sentido de lo religioso que éstas no pueden apresar. Así concebida, la fenomenología es la comprensión *(Verständniss)* religiosa de la historia; es historia en su dimensión religiosa. La fenomenología religiosa y la historia no son dos ciencias, sino dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión, y ésta tiene un carácter bien definido que le otorga su objeto característico y propio.[19]

[19] Cf. Pettazzoni, *Numen*, I (1954), pág. 5.

IV

FENOMENOLOGIA DE LAS RELIGIONES Y FILOSOFIA DE LA RELIGION

JEAN DANIÉLOU

En la actualidad, el problema de la sistematización de los datos proporcionados por la historia de las religiones ha entrado en una fase decisiva. La inmensa cantidad de material acumulado demostró que una y otra vez se encuentran estructuras análogas en diferentes religiones y que, por lo tanto, es posible establecer algunas leyes generales que nos permitan pensar en términos de una unidad ordenada y, al mismo tiempo, distinguir el dato religioso a diversos niveles en su totalidad histórica. Se realizaron diversos intentos de esta clase, entre los cuales son bien conocidos los de Van der Leeuw y Eliade. Joachim Wach propuso una clasificación de los tipos de experiencia religiosa que despertó mucho interés.

En los últimos tiempos, Henry Duméry intentó ir todavía más allá.[1] Adoptando una posición respecto de los autores que acabamos de citar, escribió en *Critique et religion:*

> Joachim Wach, con todas las pretensiones relativas a su tipología, debe enfrentarse con un método normativo. Su manera de clasificar las grandes formas de la experiencia religiosa, de hecho tiene el valor de una selección firmemente racional. Pero es difícil decir que se apoya sobre criterios filosóficos bien elaborados. Lo mismo podría afirmarse respecto de Van der Leeuw y Eliade, cuyas obras en otros sentidos son muy valiosas (pág. 204).

Consideraremos si Duméry logró dar a la fenomenología de

[1] *Critique et religion* (París: Société d'Éditions d'Enseignement, 1957); *Philosophie de la religion* (2 vols.; París: Presses Universitaires, 1957); *Le problème de Dieu* (Brujas: Desclée, De Brouwer, 1957).

las religiones las justificaciones filosóficas que le faltaban.

El punto de partida del profesor Duméry es indiscutible. En la actualidad, la filosofía de las religiones presenta una enorme cantidad de material vinculado con mitos, símbolos y ritos. Todos estos elementos tienen un valor de verdad. Pero es necesario examinarlos críticamente. Ello nos permitirá descubrir sus significados, verificar sus interrelaciones y al mismo tiempo afirmar sus fundamentos. La filosofía de la religión no es, de ninguna manera, un sustituto de la religión misma, la cual sigue siendo lo esencial. Sin embargo, la filosofía proporciona un tipo de verificación del movimiento espontáneo y existencial de la religión. Atestigua que ella no es una ilusión o una engañifa emocional, sino que responde a las más rigurosas pruebas de la razón, y también la purifica de sus distorsiones.

Sin embargo, la razón debe ser a su vez criticada. Al esforzarse por reducir y unificar, corre el riesgo de no ver en Dios otra cosa que el principio universal de la inteligibilidad. Y precisamente este Dios de la razón nunca puede ser el verdadero Dios. Concretamente, como Duméry lo repite con frecuencia, nunca es posible tratar al Dios verdadero como un objeto de la razón. Él es una subjetividad soberana. También está más allá de todo lo que la mente concibe que es y trasciende todas las determinaciones mediante las cuales la mente aspira a llegar a Él.

Un estudio fructífero podría comenzar con estas dos observaciones. Debería someterse a una dialéctica en la cual los datos inmediatos de la religión fuesen objeto de reflexión crítica, pero en la cual también siempre se remitiese a ésta a situaciones religiosas específicas. El problema sería similar al de las relaciones existentes entre la Biblia y la teología. La reflexión teológica debe elaborar constantemente la Biblia, pero la reflexión religiosa siempre debe mantenerse en relación con las realidades del testimonio bíblico, los principios primeros e irreductibles a partir de los cuales dicha reflexión se realiza. Austen Farrer en su obra *The Glass of Vision* demostró la necesidad de este doble enfoque.

Pero precisamente ello parece inadecuado en Duméry, cuyo método tiende a una reducción mucho más radical. Para él, los símbolos y los conceptos no representan dos líneas de

aproximación paralelas que deban criticarse mutuamente, una que surge de la existencia y otra de la razón, sino que son dos etapas de una jerarquía cuyos niveles expresan formas sucesivas a través de las cuales la mente trata de apresar el Uno Trascendente. El objeto de la crítica o de la filosofía de la religión es simplemente reducir estas formas a la actividad creadora de la mente, de la cual son condiciones determinantes, para ordenarlas en una jerarquía ascendente y, de este modo, proporcionarles su justificación racional.

De esta manera, la crítica del profesor Duméry tendería a apoyarse en la explicación de la religión bajo sus diferentes modalidades. Este fundamento consistiría en demostrar en dichas modalidades la expresión de la misma vida de la mente en su orientación hacia el Uno, que para Duméry es el verdadero nombre de Dios. Por cierto, en la medida en que se trata de determinaciones, estas modalidades no provienen de Dios. Él está más allá de toda determinación. Se originan, entonces, en la actividad de la mente; no le son impuestas desde afuera. Ella las crea en el orden del conocimiento tanto como en el de la existencia, pero, al mismo tiempo, también debe determinarse a sí misma. No puede tener la aspiración de llegar al Uno inaccesible sino por medio de una cierta multiplicidad. Pero puede manejar esta multiplicidad de la mejor manera posible cuando tiene como única fuente a la mente misma.

Llegamos así al punto esencial de lo que nos vemos obligados a llamar la filosofía religiosa de Henry Duméry, puesto que no se trata ya de una crítica de las representaciones religiosas, sino de una interpretación determinada de la relación entre Dios y la mente. Lo esencial para el autor no es sólo que la mente trasciende todas las condiciones determinantes, cosa que aceptaríamos de buena gana, sino que es la creadora de estas condiciones. En otras palabras, la determinación, que es extraña a Dios en sí mismo, es igualmente extraña a Dios en el hombre y en el mundo y tiene su único origen en la misma mente o espíritu del hombre. Ésta es la tesis principal de la filosofía del profesor Duméry, quien una y otra vez vuelve a negarse a aplicar a Dios la cualidad de creador. En la medida en que la palabra creador denota la fuente de la determinación, corres-

ponde al nivel de lo inteligible, no de lo divino, de lo uno-múltiple, no de lo uno.

Podemos ver claramente el interés que esta posición refleja. Trata de evitar, en la representación de las relaciones de Dios y la mente, todas las formas de dependencia que puede sugerir el mundo de la causalidad física. Y ese interés es legítimo. Las relaciones de Dios y la mente son las de dos naturalezas interiores. Dios es la interioridad soberana. Y el hombre tiende hacia Dios al interiorizarse progresivamente él mismo. Con toda seguridad, la suya es una interioridad derivada. La fuente de su perpetua interiorización reside en la oculta presencia en él de lo Uno, la atracción de la interioridad soberana. Pero también es evidente que este proceso de interiorización se expresa con creciente espontaneidad y autonomía.

Apliquemos esto al problema de las determinaciones. Para la verdadera naturaleza de las relaciones del hombre con Dios es esencial que el primero no reciba determinaciones de Él, sino que se las proporcione a sí mismo. De este modo, se trata de la relación de dos sujetos autónomos. Además es evidente que si la determinación como tal proviene sólo de lo inteligible, lo inteligible extrae de Dios la energía mediante la cual se determina a sí mismo. Y también se deduce que por medio de las determinaciones lo inteligible trata de apresar el núcleo inaccesible de lo Uno, única posibilidad de que ellas adquieran su significado. Así, las estructuras religiosas de diferentes niveles son las creaciones de la mente humana, creaciones mediante las cuales ésta aspira a lo Uno inaccesible.

Tal es la reducción final que el profesor Duméry propone para dar a las ciencias de las religiones una posición realmente filosófica y racional. No faltan en ella elementos positivos. Los señalamos al pasar. Puede observarse cómo la preocupación por defender la trascendencia es acompañada por la búsqueda de justificaciones para las demandas racionales. La necesidad de criticar las representaciones religiosas y de señalar su deficiencia respecto del objeto al cual aspiran, es admirablemente subrayada. La trascendencia de la libertad respecto de cualquier objetividad impuesta desde fuera, responde a las demandas del mejor existencialismo cristiano.

Pero queda una dificultad fundamental que se vincula con la principal tesis del sistema de Duméry. Ésta afirma que la fuente de la determinación no se encuentra en Dios sino en la mente, ya que de otro modo no podría preservarse la trascendencia de Dios. En consecuencia, habría un movimiento del hombre hacia Dios, pero no de Dios hacia el hombre. Para Duméry, Dios se mueve por el deseo de dar existencia al mundo, pero no para intervenir en él. No hay analogía en el orden del conocimiento, ni creación en el orden de la eficacia. De ello se deduce que las estructuras religiosas son exclusivamente la creación de la mente, esfuerzos mediante los cuales ésta trata de llegar a lo Uno a través de representaciones necesariamente múltiples.

Uno se pregunta si se considera así la actitud religiosa en su esencia —por el momento dejo aparte el hecho cristiano, que todavía plantea otros problemas—, ya que la actitud religiosa se manifiesta en lo fundamental como la expresión de una dependencia, cualquiera sea el punto de partida de dicha dependencia. Además, ello claramente supone que la mente se halla en conflicto con algunas determinaciones que no surgen de su propia actividad. Evidentemente Duméry previó esta objeción (*PR*, I, págs. 30-34). En su réplica afirma que para que la libertad de la mente no sea contingencia pura y arbitraria, como lo es de acuerdo con Sartre, basta con que esté animada por un dinamismo básico hacia el Uno: no sería entonces necesario proporcionar desde fuera las determinaciones de su pensamiento, así como de su acción. Ellas serían la expresión que la mente se daría a sí misma con la guía de su inteligencia y de su voluntad, y hallarían su norma en esta orientación hacia el Uno. Ésta es la definición de la mente en su calidad de acto tanto como de ley (*PD*, págs. 100-102).

Pero así no parece justificarse el verdadero carácter del hecho religioso, que consiste en hacernos sentir la resistencia de un Otro a través de la conciencia de las leyes de nuestro propio ser. El pecado, en el sentido religioso, no es defecto en la armonía de un orden espiritual; es una ofensa contra la más sagrada voluntad de Dios. Y esto supone que las determinaciones de la acción y del conocimiento, lo bueno tanto como lo verdadero, no se apoyan en las exigencias de

la vida de la mente, sino que expresan las exigencias de Dios. En otras palabras, no es en mi mente donde encuentro las bases últimas de las expresiones religiosas. Ellas no sólo se manifiestan en la vitalidad que me lleva hacia Dios, sino, en primer lugar, en la que presenta a Dios ante mi conciencia.

Ahora bien, ¿no parece esto comprometer la trascendencia de Dios al reducirlo a determinaciones, y la del hombre al someterlo a normas objetivas? Ello ocurriría si aceptásemos la trascendencia según la concibe Duméry, pero esa concepción parece muy materialista y objetivista. Evidentemente, para él la trascendencia es la unidad que se busca a través de toda multiplicidad y respecto de la cual toda multiplicidad es sólo una degradación. Sin embargo, uno puede preguntarse si esta trascendencia, que aparece al comienzo de una serie homogénea, es una verdadera trascendencia. De hecho, puede lograrse que ella concuerde perfectamente con un racionalismo o panteísmo. Se trata de las trascendencias de Plotino y de Spinoza, pero en verdad es sólo un límite y no, hablando con propiedad, un "más allá". No borra ese abismo existente entre Dios y todo lo demás, sobre el cual no es posible extender un puente que vaya del hombre a Dios, sino sólo en el sentido que va de Dios al hombre, ese abismo que expresa la idea de la creación.

La verdadera trascendencia debe buscarse por otro camino, es decir, en términos de una subjetividad soberana infinitamente más accesible y mucho más susceptible a la libre comunicación, sin disminuirse por eso. Parecería que el Dios de Duméry debiera ser remoto, para así asegurar una trascendencia que impediría su intervención en el mundo. Pero si nos enfrentamos con la trascendencia de un sujeto soberano, con una vida personal, no resulta de inmediato evidente cómo su trascendencia se vería disminuida por el hecho de que se comunicase libremente, ya que quedaría innaccesible a toda pretensión de aprehenderla. De este modo, la creación no altera la trascendencia de Dios, a través de la cual Él coloca ante Sí, tanto en su consistencia como en su dependencia, la creación espiritual o psíquica, de modo de convertirla en el protagonista de un diálogo y hacerla capaz de intercambiar amor. Pero esto, que es la esencia misma de la auténtica trascendencia, es más o menos dudoso en el

profesor Duméry, quien rechaza a Dios del diálogo (*PD*, pág. 110) y la idea de creación aplicada a Él.

El mismo problema surge en relación con la trascendencia de la mente. Es evidente que ésta no se ve a sí misma como sometida a un sistema de normas abstractas. La única realidad sobre la mente, que puede imponerse por sí misma, es aquella que la supera en la línea de su propia excelencia, es decir, de interioridad. Pero precisamente eso, por lo cual la determinación de las leyes, tanto como de las esencias, se impone por derecho sobre la mente, respetará en ellas la verdad y la bondad de la subjetividad suprema. En este sentido, la heteronomia es intrínseca a la religión. Pero es una heteronomia mediante la cual un sujeto autónomo se somete libremente a un orden que no estableció él mismo, con lo cual rinde homenaje a la expresión del Bien que se impone de modo absoluto en su beneficio.

Comprendo la impaciencia de Duméry por hallar la idea de una estructura determinante que pudiera imponerse por sí misma, desde afuera, sobre la libertad. Las esencias y las normas sólo son formas mediante las cuales la mente, que las trasciende, tiende hacia el Uno. Pero la mente no se da a sí misma estas esencias y estas leyes, por lo menos no más de lo que ella se da a sí misma. Ella las recibe, como se recibe a sí misma. Y la religión es precisamente eso, no un primer movimiento del hombre hacia Dios, sino un movimiento de Dios hacia el hombre, lo cual supone una tensión entre la soberanía divina y la libertad humana, una dependencia radical del ser y de la acción. De este modo, por temor a ver a la mente humana tratando sus propias creaciones como realidades divinas, Duméry presenta un Dios tan separado del mundo, tan extraño a él, que uno se pregunta si es todavía el Dios de la religión.

Por otra parte, en el pensamiento de Duméry parece evidente una contradicción entre el acento puesto sobre la trascendencia de la libertad en su relación con todas las determinaciones y, por otra parte, su concepción del todo como una jerarquía de esencias. Ello parece ligarse con su rechazo de la ontología, cuya base última es la existencia en cuanto tal. La primacía que da al Uno sobre el Ser inevitablemente da también preponderancia a la oposición del uno y los

muchos sobre la relación entre el ser creado y el no creado. Las personas se convierten en accidentes de la inteligibilidad eterna, en vez de lo inteligible, que sólo subsiste en personas contingentes (*PR*, I, pág. 83).

Uno podría preguntarse entonces si el método de reducción propugnado por el profesor Duméry, al pretender conservar la trascendencia, no es en último análisis una reducción racional que nos retrotrae a un Dios, principio de la inteligibilidad. Los grandes mentores de Duméry, Plotino y Spinoza, parecen poner esto de manifiesto. Pero, si de eso se trata, entonces el problema es grave, ya que hay más auténtico contenido religioso en los antropomorfismos de Isaías que en todo Plotino y Spinoza. Lo reducido a lo racional es el elemento religioso en tanto algo irreductible a lo racional; reducido, en este caso, significa eliminado. Y así no vamos más allá de Husserl, sino que volvemos a una posición bastante anterior a la fenomenología de las religiones.

La reducción de la religión a principios racionales realizada por Duméry se hace particularmente clara en su crítica del cristianismo, la cual abarca la mayor parte de su obra. Sólo podemos elogiarlo por elegir la religión que mejor conocía como objeto de su crítica y lo admiramos por la lealtad con que acepta sin reservas someter el cristianismo a la crítica. Su actitud se halla en la mejor tradición. Pero resulta algo lamentable que, sin información sobre otras creencias, Duméry haya considerado al cristianismo como una expresión típica de las religiones, puesto que, por el contrario, constituye una excepción. Una fenomenología más rigurosa, tal como la de Wach o la de Eliade, le hubiera permitido reconocer con mayor claridad su irreductibilidad.

El carácter de la revelación cristiana, en la medida en que debe distinguírsela de otras religiones, reside esencialmente en las intervenciones históricas de Dios, de las cuales la más importante es la Encarnación. Sobre estos hechos informan, de manera grosera, las Escrituras. Pero la crítica debe limitarse a esta matriz. Precisamente ése es el papel de la teología, que representa el uso de la razón ante ese hecho particular de la historia de la salvación, el contenido correcto de la fe cristiana. Pero aparentemente Duméry no lo acepta. Según su concepción, el cristianismo está compuesto por un

sistema de pautas y categorías que debe reducirse a los requisitos de la mente humana. La tarea de la filosofía del cristianismo es precisamente efectuar dicha reducción.

Citemos aquí al autor:

> El método crítico sólo puede partir del lado de la inmanencia. [...] El método inmanentista afirma que la razón tiene jurisdicción sobre la religión y que por ello la mantiene en armonía con los restantes dominios de la vida. [...] La argumentación que parte de la autoridad es extrínseca a las argumentaciones de la razón. [...] El método inmanentista supone el rechazo de toda particularidad. Se opone a los diversos intentos destinados a limitar el poder de la razón desde afuera mediante la división de la realidad humana en distintas áreas de influencia. Es una defensa de la racionalidad y de la inteligibilidad. En este sentido, hace honor al imperativo propio de las demandas filosóficas (*CR*, págs. 50-51).

La teología, por su parte, es "la ciencia de la salvación, no del discernimiento especulativo o de la reflexión puramente racional". Además, acerca de la Trinidad el teólogo aprenderá del filósofo su importancia dogmática, su significado religioso, su valor para la salvación; no aprenderá nada sobre su estructuración crítica, su coherencia formal o su modalidad judicativa (*CR*, pág. 110).

Esta concepción de la relación existente entre la filosofía y la teología parece poco aceptable. Convierte a la segunda en una ciencia práctica de la salvación, sin valor especulativo; es la filosofía de la razón la que proporciona una crítica racional del cristianismo, y efectúa esta crítica al señalar en los dogmas cristianos las resoluciones de la mente que trata de aprehender el Uno Inefable. Por el contrario, decimos que la filosofía de la religión, en la medida en que su objetivo es una reducción racional, demuestra que los datos cristianos no se refieren a una función mental o espiritual, sino a la autoridad de una revelación. Su crítica consiste en establecer la legitimidad racional de esta autoridad. Pero es propio de la teología, disciplina especulativa, elaborar lo dado en la revelación por medio de la razón; debe examinar las representaciones de la religión, no en términos de los trabajos de la mente, sino de las demandas de esta misma revelación.

En este punto nos referiremos a una expresión que se presenta continuamente en las obras de Duméry. El autor

afirma que su crítica de la religión se aplica sólo a las representaciones religiosas y no a la religión misma. Pero su objetivo se vincula en realidad con la metafísica y no precisamente con la crítica del conocimiento. Él no se limita a las representaciones y símbolos de Dios y de lo inteligible, sino que habla de su misma realidad. Éstas son realidades determinadas, no sólo a causa de que son representaciones, sino también en la medida en que caracterizan una esfera de la existencia, la de lo inteligible, que el autor examina críticamente. Además, en el caso que nos interesa, ya no son determinaciones de un pronunciamiento dogmático, sino la realidad afirmada por el dogma, como determinación, respecto de la cual él propone la reducción.

Duméry aplica este criterio a diferentes afirmaciones dogmáticas. En *Critique et Religion* critica a Blondel por afirmar que la revelación de la Trinidad abre un camino que está cerrado a la razón pura. "Así se elude la dificultad, por cuanto el problema es saber cómo se elabora la idea de la Trinidad. Uno no puede olvidar que también ella tomó forma en virtud de la razón" (*CR*, pág. 109). "El sistema trinitario [consiste] en aplicar una estructura lógico-metafísica a datos bastante diversos. Implica una representación del misterio divino mediante una ingeniosa suposición. En estas condiciones resulta evidente que el misterio mismo se halla más allá de esta suposición" (*PR*, I, pág. 201). De este modo, la Trinidad constituye un sistema que debe reducirse. "Dios como misterio es imposible de alcanzar" (*CR*, pág. 109). Y Duméry concluye, en un fragmento que revela bien su pensamiento: "para valorar el objeto afirmado desde un punto de vista racional, esto debería hallarse en armonía con tal concepción. [No es así este caso: lo empírico se mezcla con lo ideal.] Queda entonces la posibilidad de encontrarle validez desde el punto de vista de la conducta religiosa" (*PR*, I, págs. 201-202).

Así, el profesor Duméry reconoce el carácter no racional de la Trinidad. Pero en vez de ver en ello la expresión de su carácter suprarracional, irreductible a esta proposición racional, es decir, la apariencia de un hecho verdaderamente revelado, sólo ve la expresión de una construcción imperfecta que no tiene sino un valor pragmático. Nadie podría

decir más claramente que los dogmas son puras determinaciones, creadas por la mente para aproximarse a un misterio que permanece inaccesible. Y puesto que son creados por la mente, ésta debe ver en ellas lo que quiso poner allí, es decir, esquemas y categorías, pero faltos de todo valor especulativo.

La reducción racional, usada por Duméry para disipar la realidad de la Trinidad como constitutiva del ser de Dios, disipa de la misma manera los hechos trinitarios que constituyen la economía y el diseño de la salvación, las acciones de la historia sagrada. Nuestro autor repudia las ideas de las intervenciones divinas en el tiempo. La historia se apoya sobre una configuración que debe reducirse. En realidad, las afirmaciones cristianas sobre la Encarnación del Verbo, la Redención como liberación del pecado, la precesión del Espíritu, de la futura *Parousia* (segunda llegada), son nociones míticas que deben reducirse a su significado racional. Estos significados demuestran que dichas afirmaciones expresan la relación eterna existente entre Dios y la mente.

La afirmación cristiana consiste solamente en el carácter único del hecho de Jesús. Se trata por cierto de la intervención de hecho y, de este modo, de un movimiento histórico. Pero este movimiento es sólo uno en el progresivo descubrimiento de la verdadera religión, vale decir, de la relación fundamental del hombre y Dios. Tras las pautas todavía groseras de las religiones primitivas, después del progreso efectuado por el pueblo judío, con Jesús la religión se manifiesta en estructuras cuya reducción crítica demuestra que expresan la interioridad y la universalidad, que son los requisitos de la mente. Jesús es la cumbre religiosa de la humanidad. Y por ello la verdadera religión se define a sí misma en relación con Él.

En este caso, la posición de Duméry nos recuerda la de Bultmann. Él también trabaja en una desmitificación que es, de hecho, como lo demostró Cullman, una eliminación de la historia, y que supone que las afirmaciones cristianas —la Encarnación, la Resurreción, la *Parousia*— son la expresión mítica de la relación hombre-Dios. Sin embargo, la diferencia reside en que Bultmann no trata de reducir estas expresiones a una religión racional, sino que ve en ellas la manifestación

de una situación de discontinuidad. Además, Bultmann trata de desentrañar la afirmación cristiana fundamental de las representaciones y símbolos que le parecen anacrónicos. Aquí Duméry observa sabiamente que la mente, al expresarse en cuanto tal en todos los niveles, no puede hacerlo sin mitos y que los mitos evangélicos son preferibles, en general, a aquellos con los cuales se podría desear reemplazarlos (*PR*, pág. 243).

Demos algunos ejemplos. Lo que llamamos Encarnación no es un hecho nuevo mediante el cual se establece una nueva relación entre el Verbo de Dios y la naturaleza humana. La afirmación de la relación entre el hombre y Dios es la religión misma, es decir, la eterna relación entre el hombre y Dios, la presencia del Uno para el espíritu humano. Pero Cristo es el hombre religioso en el cual esta relación encontró su expresión perfecta, en el cual la intimidad entre Dios y el hombre que existe eternamente se concreta por fin de verdad. "Creer es apoyar en una serie de datos (la historia de Jesús) la afirmación de la relación intrínseca del espíritu humano con Dios. Es afirmar y declarar que la actitud asumida por Jesús reveló el espíritu de la interioridad; es reconocer que en los sucesos de su vida se descubre la mediación eterna, inmanente en la mente" (*PR*, II, pág. 111).

De esta manera, la Encarnación no representa un nuevo suceso, un acto de Dios. Es la representación de la verdad filosófica eterna. ¿De qué otro modo podría encontrarse en ello un acto de Dios? Para Duméry, lo Uno es extraño al mundo de las acciones determinadas, ya no supone que Él las crea. Es imposible pensar la idea de una intervención divina. Sólo existen actos humanos y es la mente la que crea e inventa. Sus invenciones son sólo expresiones de una realidad intemporal. Toda historia vuelve al mito. La reducción crítica tiene precisamente por objeto desentrañar significados eternos de su incrustación histórica.

Pero todo esto es cosa sabida. Ésa era ya la objeción del racionalismo griego a la Encarnación. La idea de que Dios apareció entre los hombres parecía una locura a Celso y Porfirio. Para ellos, la historia era el mundo de lo contingente y Dios lo Uno que era extraño a la contingencia. Desde

un punto de vista racional, es lógico. No obstante, el cristianismo afirma que Dios se hizo hombre. Para las normas de la razón esto es pura tontería. Pero el problema reside en saber si es verdad. De todas maneras, se trata de una afirmación que no puede reducirse a la simple concepción de un vínculo entre la mente creada y lo Uno no creado.

Para ubicar la posición de Duméry en relación con la de su maestro Plotino, deberíamos decir que la única diferencia entre ambos reside en que para el primero los dogmas cristianos, que sólo son representaciones míticas de verdades eternas, no deben eliminarse, sino comprenderse. Así se conserva la integridad del cristianismo, pero como expresión de verdades filosóficas a nivel de la imaginación. Es el filósofo quien sabe eso. Él no condena al creyente simple, que conoce la verdad, pero no sabe cómo examinar críticamente el símbolo a través del cual se aproxima a ella.

Pero ¿no desaparece de este modo el mismo contenido de la afirmación cristiana? Por cierto que sí, ya que de acuerdo con esta afirmación las formas de la presencia de Dios en las religiones cósmicas, en el judaísmo y en el cristianismo son por completo distintas. Con toda seguridad, existen analogías entre estas formas de la presencia divina, y una fenomenología de la religión resulta posible precisamente porque las religiones tienen estructuras análogas. Pero también debemos respetar las diferencias. Al negar toda intervención de Dios en la historia y limitarse a asimilar los diversos modos de la presencia de Dios, Duméry anula la posibilidad de toda fenomenología de las religiones.

En realidad, la fenomenología de las religiones tiene como fundamento una descripción que respeta los datos y su peculiar intencionalidad. Pretende establecer un orden. Eso es precisamente lo que hizo Joachim Wach. Además, este orden no incluye meras formulaciones, más o menos felices, de datos universales, sino que distingue aquellos que son formas sucesivas de una misma realidad. De esta manera, nos vemos llevados a concebir una *Heilsgeschichte*, compuesta por hechos separados, pero sustentados por una unidad inteligible existente entre ellos. Sin embargo, el profesor Duméry no hace esto, a causa de que su idealismo se niega a aceptar la objetividad de las acciones divinas que son objeto de la

fe cristiana, objetividades irreductibles a los requisitos racionales y desconcertantes para ellos.

Podría demostrarse cómo Duméry aplica el mismo método a otros sucesos que constituyen el objeto de la fe. Por ejemplo, considérese el pecado. El pecado de Adán, que necesita la redención, no es una situación histórica de la cual el hombre sólo pueda liberarse mediante una acción redentora, sino que "es la proyección mítica de la propia culpa del hombre" (*PR*, II, pág. 193). "Esto debería calificarse de noumenal. En último término, significa que el hombre sólo puede afirmarse propiamente a sí mismo al reconocer su separación de sí mismo, de Dios y de los demás" (*PR*, I, pág. 271). Por lo tanto, el pecado original es un mito que debe reducirse a su significado metafísico, es decir, a la expresión de una necesidad constitutiva de la vida de la mente como tal.

En consecuencia, exactamente lo mismo es verdad respecto de la redención. "No es el hecho en cuanto hecho el que salva", escribe Duméry al referirse a "Spinoza, quien se negó a encadenar la mente a una idolatría de lo histórico. La exterioridad nunca puede justificar o establecer la interioridad. En un sentido riguroso, la segunda sólo puede apoyarse en sí misma" (*PR*, II, pág. 63). En consecuencia, la muerte de Jesús en sí misma es sólo un *hapax*. Debemos reducir esto a la operación que significa, que es a la vez "interna y espiritual, así como eterna, es decir, a la mediación del Verbo inmanente en las mentes de los hombres" (*PR*, I, pág. 195). Se observará la reducción del *hapax* a la pura facticidad de la historia anecdótica. No es que Duméry ignore la oposición existente entre *historia* y *Geschichte* (*PR*, II, pág. 25), sino que la segunda es para él metahistoria, ya no historia en absoluto, sino una expresión de la necesidad inmanente (*PR*, I, pág. 271).

Las nociones de gracia y fe, que el profesor Duméry estudia con detenimiento, darían lugar a similares observaciones. La gracia es la expresión de la relación fundamental entre el hombre y Dios. Significa que la mente sólo puede comprenderse a sí misma mediante la presencia inmanente en ella misma de la Uno (*PR*, I, pág. 283). Ésta es la declaración de una verdad metafísica a la cual el autor otorga gran

importancia. Pero ¿es esta relación ontológica lo que el cristianismo llama gracia? En realidad, se refiere a una cosa bastante diferente, tener acceso a una participación en la vida de la Trinidad, que sobrepase absolutamente las demandas de la mente. Pero para Duméry esta concepción de la gracia es una idea que debe reducirse a la relación necesaria e inmanente existente entre la mente y el Uno.

Encontramos la misma inversión de perspectivas una y otra vez. Todo lo que el cristianismo considera un hecho gratuito, una libre decisión del amor de Dios, irreductible a las exigencias de la mente como tal, se considera, por el contrario, como una pauta mítica que meramente es la expresión de un nivel inferior de necesidades, constitutivo de la vida mental. Así, la teología debe reducirse a la filosofía. Pero esto supone exactamente eliminar lo que constituye la especificidad del mensaje cristiano, reduciéndolo a un conjunto de mitos, quizás los más perfectos, pero a los cuales sólo la filosofía otorga su significado definitivo.

Podría decirse lo mismo respecto de la fe. Ésta se define como la actitud profunda del hombre religioso (*PR*, II, pág. 38). Difiere del procedimiento puramente racional porque "abarca conjuntamente todos los niveles", es decir que se expresa a sí misma en el nivel de los mitos, de los ritos, del sentimiento y también, por último, de las categorías. Pero la fe en el sentido bíblico es algo totalmente diferente de la actitud religiosa en cuanto tal. Se trata de la aceptación de afirmaciones irreductibles a la necesidad racional y que extraen su corteza de la autoridad de la palabra revelada. Es evidente que a Duméry esta apelación a la autoridad le parece similar al fortalecimiento de las representaciones de carácter externo que, en cambio, es necesario reducir. Pero así lo que se elimina simultáneamente es la fe misma en su especificidad.

Ello aparece en una nota al pie, donde Duméry explica que "es difícil incluir en una fenomenología de la fe la *auctoritas Dei relevantis*" (*PR*, II, pág. 148). La razón reside en que la acción del Dios revelado se expresa a sí misma en una pauta sociológica, la de la autoridad. Esta pauta parece demasiado extrínseca cuando nos ocupamos del carácter intrínseco de la verdad o del amor" (*ibid*). Una vez más, como

siempre, Duméry trata de desentrañar aquello que puede expresar esta misma pauta, que es la divina veracidad, la fidelidad de Dios a sí mismo. Pero esta reducción excluiría totalmente aquello de que se trata, no la forma de conocer la verdad de Dios como fundamento último de toda verdad, sino el hecho de una revelación histórica y de la devoción que el espíritu humano puede dedicar a ella.

Un examen de los resultados de la crítica a la religión del profesor Duméry nos permite apreciar su valor, pero debemos decir que lejos de constituir un logro en la fenomenología de la religión, según la concibieron Husserl, Van der Leeuw, Eliade o Wach, corre el riesgo de comprometer los resultados de la fenomenología. Por cierto, la tesis de que las representaciones religiosas son, como todas las expresiones determinadas, una manifestación de la creatividad de la mente y de esta manera se refieren en último término a la razón, no reconoce la contribución específica de la fenomenología, que afirma la irreductibilidad de estas representaciones a las funciones puramente racionales.

Además, el problema planteado por el profesor Duméry con respecto a la sistematización de los datos proporcionados por la historia de las religiones, sigue siendo esencial. Aun cuando la respuesta del autor es discutible, por lo menos su obra tiene el gran mérito de plantear el problema abiertamente. Por otra parte, al tomar en cuenta en *Critique et Religion* los intentos previos de síntesis, deja lugar para el problema de lo que puede considerarse como desautorizado y para la eliminación de una determinada cantidad de falsas ideas que comprometerían la investigación a la cual su obra nos invita. Se trata de resultados positivos de los que me ocuparé ahora para sintetizar los puntos principales. Ellos completan el programa que Duméry nos propone y que parece expresar con tanta claridad el estado actual del problema.

La primera tarea consiste en eliminar determinadas interpretaciones inadmisibles. De este modo, se deja de lado todo un orden de "reducciones", del tipo que gustaban hacer los positivistas del siglo pasado y principios de éste. Son los intentos de explicación que parten de la presión social o de la sublimación psicológica. Duméry desenmas-

cara la falacia de estas interpretaciones al tratar el "prejuicio naturalista". Debemos considerar los "métodos explicativos" como insuficientes "a causa de que su objetivismo o su naturalismo trata de explicar la religión mediante algo diferente de ella misma" (*CR*, pág. 178). Del mismo modo, las teorías de formaciones *a priori* de la religión, como la de Kant, son inadecuadas "porque sus esfuerzos eliminan por adelantado la verdadera religión y la sustituyen por una religión sin alma religiosa" (*Ibid.*).

Así parecen disiparse dos premisas fundamentales. La primera es la necesidad de comenzar con "disciplinas positivas, en especial la historia". Es aquí donde la historia de las religiones proporciona un elemento de primordial importancia. Por supuesto, el error de las antiguas teodiceas residía en no reconocer esta subestructura positiva, y en proporcionar una enorme masa de símbolos, ritos y actitudes que constituyen los datos sobre los cuales debe hacerse una reflexión sobre la religión. La segunda premisa es el reconocimiento de la especificidad del hecho religioso. Allí resulta decisivo el aporte de la fenomenología. Duméry contribuye mucho en esto, ya sea a través de analogías descriptivas, como las de Otto en *Lo santo,* ya mediante una justificación de estos análisis por medio de una crítica del conocimiento, según las formas sugeridas en las obras de Husserl, Scheler o Gabriel Marcel.

Estos resultados son de por sí considerables. Uno puede preguntarse si Duméry no los compromete de hecho a través de sus propios intentos de superar a otros, ya sea disminuyendo la importancia de los datos positivos mediante una información insuficiente o al poner en peligro los resultados de la fenomenología por una reducción que amenaza con retrotraernos a un inmanentismo del conocimiento religioso, que en realidad es trascendencia de la realidad religiosa. Pero permítasenos abandonar lo ya tratado. Importa ahora la manera como se plantea el problema y los resultados que se consideran alcanzados.

El problema que se encuentra entonces, el mismo que plantea Duméry y concretamente el que enfrenta hoy la ciencia de la religión, es la organización coherente de los datos sobre las religiones. Ello representa un esfuerzo por

discernir los significados de las informaciones que proporciona la historia de las religiones, ubicarlos en sus relaciones apropiadas y, por último, colocar las distintas creencias en posiciones recíprocas que las relacionen entre sí. Este último asunto interesó especialmente a Joachim Wach. Se vincula en lo esencial con la especificidad del hecho cristiano y, anteriormente, el hecho judío, en relación con la de las religiones cósmicas o no históricas. Dijimos que Duméry deja a un lado el problema, o, con más exactitud, lo trata de una manera engañosa, olvidando las especificidades y presentando una jerarquía puramente relativa y homogénea que sólo admite diferencias de grado.

Por otra parte, al presentar los dos primeros puntos de su programa, pone de relieve principios de gran valor y fecundidad. En primer lugar debe aceptarse que la comprensión religiosa únicamente puede efectuarse en términos de estructura, lo cual quiere decir que ellas nos permiten alcanzar lo trascendente. Duméry es un partidario decidido de la teología negativa. Dios se encuentra siempre más allá de todo imaginar o concebir acerca de Él. Pero, por el contrario, lo que concebimos expresa realmente algo. La intencionalidad tiende a ir más allá de las formas en las cuales halla expresión, pero en un cierto sentido no puede sobrepasar estas formas, pautas o categorías. Es propio de la naturaleza del espíritu humano tender realmente hacia Dios y hacerlo sólo a través de las formas finitas de la mente.

De esta manera, Duméry disipa las ilusiones de quienes preferirían rechazar los modos de expresión para obtener un hecho religioso en su estado de pureza. Ésa es la ilusión de los exegetas puramente positivistas. "Al exegeta puro le gustaría, con la ayuda del criticismo histórico, hacer uso de lo que en realidad sucedió, y en consecuencia, de lo que fue construido o imaginado En verdad, no tiene la posibilidad de realizar esta elección" (*PR*, II, pág. 24). Tal es la falacia de quienes recobrarían un Evangelio puro anterior a su interpretación dentro de las estructuras del espíritu helenístico. El Evangelio nunca se presentó sino a través de estructuras. Pero al principio ellas eran las del mundo de los apocalípticos, y eso era ya una teología. Esto no impide que pueda lograrse la realidad religiosa, pero siempre se

la alcanza mediante representaciones que surgen en la mente. Ésa es también la ilusión del "kerigmatismo"

> [...] que pretende recobrar en su puridad el primer estrato de hechos e ideas que sirvieron como punto de partida para la primera generación de cristianos. Las "repristinaciones" sólo pueden conducir a falsos primitivismos. El "kerigmatismo" tiende ya a basarse sobre una primera síntesis de hechos e ideas. En ningún caso se apoya sobre el hecho puro. Coincide con determinado contexto cultural que no es el nuestro, pero que tampoco es la ausencia de toda cultura o de toda superestructura interpretativa. Por lo tanto, es vana la esperanza de recobrar un primer evangelio, aislado de todo contexto cultural. Poner al descubierto la fe de nuestra mentalidad actual siempre será redescubrirla en una mentalidad, nunca sin ninguna. La falacia del "kerigmatismo" consiste en creer que la fe puede preceder a sus expresiones culturales (*PR*, II, pág. 24).

En la misma perspectiva, Duméry rechaza la demitologización de Rudolf Bultmann (*PR*, II, pág. 243).

En segundo lugar, el método de Duméry es amplio, en la medida que demuestra que la realidad religiosa no se aprehende solamente a través de determinados modos especiales, sino que se expresa en el mito tanto como en el concepto. Estas formas de expresión corresponden a niveles diferentes de la expresión humana, que es a la vez material, sensata, racional e intelectual. En sí misma, la expresión religiosa no reside en alguna de estas áreas con excepción de cualquier otra. No es una función de la imaginación, como sostendrían algunos, ni es una comprensión del intelecto, como la ven otros. En realidad, Dios trasciende todos estos niveles, aunque es posible aproximarse a Él a través de cualquiera de ellos. La expresión religiosa, por lo tanto, integra y enaltece al ser humano. En consecuencia, permite integrar todos los aspectos de la expresión religiosa en una única comprensión. El único problema será dónde ubicar esta comprensión y ése será el elemento judicativo. Esta forma de procedimiento nos parece uno de los puntos más sólidos de la tesis de Duméry.

En este caso, una vez más es importante la respuesta de Duméry. Sanciona primero la rehabilitación de los mitos como medios auténticos de conocimiento religioso en oposición con un intelectualismo unilateral. Eso parece uno de los resultados esenciales del moderno estudio de la religión

y de la convergencia del trabajo de los historiadores de la religión con los psicoanalistas de la escuela de Jung y los fenomenólogos como Scheler. Se restablece así el verdadero valor del sentimiento y de la imagen. En consecuencia, toda la inmensa contribución de las mitologías y de los misticismos no aparece ya como el residuo de una mentalidad prelógica, sino como la expresión de una estructura permanente de conocimiento y comprensión religiosos.

Igualmente estoy satisfecho por la observación de Duméry acerca de que las categorías racionales son medios valiosos y necesarios para el conocimiento de lo sagrado. De hecho, la reacción bíblica contra la teología tiende, en la actualidad, a desvalorizar como distorsiones las formulaciones y sistematizaciones de la revelación en términos de las categorías de la filosofía griega. Eso representa el deseo de retornar a un culto puro de la Biblia. Duméry denuncia la falacia de esta posición. En primer lugar, ignora el hecho de que en la Biblia la revelación no es un estado puro, sino inmerso en una mentalidad, y que los esquemas semíticos no son otra cosa que esquemas. Pero, sobre todo, esta concepción no logra ver que la expresión mítica corresponde sólo al nivel antropológico y que la expresión conceptual constituye una reducción válida y necesaria.

En este sentido, el profesor Duméry tiene buenas razones para criticar la posición unilateral de Claude Tresmontant:

> Incluso al hacer de la mentalidad semítica algo especial, uno debe cuidarse de no atribuirle una primacía exclusiva. [...] Mentes como la de Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio Niceno, y, en primer término, el Pseudo Dionisio, creyeron, como Filón el Judío, que las culturas judaica y griega eran más complementarias que contradictorias. Podría preguntarse —cosa que dejan de hacer demasiado a menudo los especialistas en religiones comparadas— si las culturas judías y helenística, de una manera general la Biblia y el platonismo, no son etapas de una evolución antes que concepciones del mundo, consideradas como tipos completos y heterogéneos de sabiduría. El realismo cristiano (más específicamente el judeo-cristiano) es quizás un elemento permanente de la conciencia; el idealismo griego, otro nivel igualmente permanente (*PR*, II, págs. 92-93).

Estas observaciones son excelentes. Su concepción "amplia" las liga con posiciones como las de Austen Farrer y Georges Florowsky. Previene contra una reacción antiinte-

lectualista que pura y simplemente sería la supresión de uno de los niveles de la expresión religiosa. Además, su noción de una complementariedad conduce a una concepción integral y jerárquica de las contribuciones de las diversas estructuras a la comprensión religiosa. Señalaré una vez más que Duméry limita su investigación a las mentalidades semítica y platónica. Sería interesante extender su método a otras concepciones del mundo y ver si ellas definirían otros niveles o, por lo menos, proporcionarían algunos aportes nuevos.

En este dominio, las obras de Henry Duméry innegablemente colaboran con principios que servirán para inspirar el trabajo de la fenomenología religiosa. Se considerarán como ampliación de la obra de Wach, Van der Leeuw y Eliade por su preocupación por ir más allá de lo descriptivo e introducir un elemento normativo. Pero no podemos decir que su obra llegaría más lejos. El nuevo elemento que tratarían de presentar, el de una reflexión filosófica que permitiese referir el conocimiento religioso al dinamismo de la mente y a su fundamento en los requisitos de ésta, nos retrotrae a una reducción que menoscaba la riqueza de las expresiones religiosas y amenaza su irreductibilidad.

V

OBSERVACIONES METODOLOGICAS SOBRE EL ESTUDIO DEL SIMBOLISMO RELIGIOSO

MIRCEA ELIADE

I

Como se destacó con frecuencia, de un tiempo a esta parte se ha puesto en boga el simbolismo,[1] y diversos factores contribuyeron a darle el lugar privilegiado que hoy ocupa. En primer lugar los descubrimientos de la psicología profunda, y en especial la posibilidad de conocer la actividad del inconsciente mediante la interpretación de imágenes, figuras y escenarios, los cuales no deben considerarse según su valor aparente, sino como "cifras" de situaciones y tipos que la conciencia no desea o no puede aceptar.[2]

En segundo lugar, a fines del siglo XIX nació el arte abstracto y, después de la primera guerra mundial, se divulgaron los experimentos poéticos surrealistas que familiarizaron al público culto con los mundos no figurativos y oníricos. Ahora bien, esos mundos sólo revelarían su significado en la medida en que pudieran descifrarse sus estructuras de carácter "simbólico". Un tercer factor sirvió para despertar el interés por el estudio del simbolismo. La investigación de los etnólogos en las sociedades primitivas y, sobre todo, la hipótesis de Lucien Lévy-Bruhl respecto

[1] Cf. Mircea Eliade, *Images et symboles* (París, 1952), pág. 9 y sigs.

[2] Puede encontrarse una clara exposición de las teorías de Freud y Jung sobre el símbolo en Yolande Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs* (Zurich, 1957, pág. 86 y sigs.).

de la estructura y el funcionamiento de la "mentalidad primitiva" que, según él, era prelógica, puesto que parecía gobernarse por lo que llamaba la "participación mística". Sin embargo, antes de su muerte, abandonó la hipótesis de una mentalidad primitiva prelógica radicalmente diferente y opuesta a la moderna.[3] De hecho, su teoría no encontró mucha aceptación entre los modernos etnólogos y sociólogos; no obstante, sirvió como trampolín para las discusiones entre filósofos, psicólogos y sociólogos. Además dirigió la atención de la *élite* intelectual hacia la conducta del hombre primitivo, hacia su vida psicomental y sus creaciones culturales. El actual interés de los filósofos por el mito y el símbolo, especialmente en Europa, se debe en gran parte a los trabajos de Lévy-Bruhl y a las controversias que provocaron.

Por último, las investigaciones de algunos filósofos, epistemólogos y lingüistas —que desearon demostrar no sólo el carácter simbólico del lenguaje, sino también de las demás actividades del espíritu humano, desde el rito y el mito hasta el arte y la ciencia— tuvieron considerable influencia en este interés por el simbolismo.[4] Puesto que el hombre tiene una "capacidad creadora de símbolos", todos sus productos son simbólicos.[5]

Al recordar los factores que últimamente contribuyeron a generalizar y popularizar esta inclinación por el simbolismo, enumeramos al mismo tiempo los ángulos desde los cuales se estudiaron los símbolos, es decir, la psicología profunda, las artes plásticas y poéticas, la etnología, la semántica, la epistemología y la filosofía. El historiador de

[3] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, comp. de Maurice Leenhardt (París, 1946).

[4] Cf. Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols* (Berlín, 1912); A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (Nueva York, 1927); W. M. Urban, *Language and Reality:* The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism (Londres y Nueva York, 1939); F. Ernest Johnson (comp.), *Religious Symbolism* (Nueva York, 1955); *Symbols and Values: An Initial Study* (Conference on Science, Philosophy, and Religion, nº 13, Nueva York, 1955).

[5] Bastará recordar los trabajos de Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (3 vols.; Berlín, 1923-29) y su *Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1944) y Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1942).

la religión no puede dejar de agradecer estas investigaciones llevadas a cabo desde diferentes puntos de vista en una materia tan importante para su propio campo. Puesto que las ciencias del hombre son interdependientes, cada descubrimiento de importancia repercute en las disciplinas afines. Las enseñanzas de la psicología y de la semántica sobre las funciones de los símbolos tienen un valor fundamental para la ciencia de las religiones. El objeto de estudio es esencialmente el mismo; en todos los casos se trata de comprender al hombre y su situación en el mundo. Incluso podría realizarse un estudio fructífero sobre las relaciones de las disciplinas mencionadas y la ciencia de las religiones.

No decimos que el campo de esta última ciencia coincida con los de otras. Además, el método del historiador de las religiones difiere de aquellos que son propios del psicólogo, del lingüista y del sociólogo. Es igualmente distinto del usado por el teólogo. El historiador de las religiones se preocupa solamente por los símbolos *religiosos,* es decir, por los vinculados con una experiencia o concepción religiosa del mundo.

El método del historiador de las religiones se diferencia también del empleado por el teólogo. Toda teología implica una reflexión sistemática sobre el contenido de la experiencia religiosa y busca una más profunda y clara comprensión de las relaciones existentes entre el Dios Creador y el hombre criatura. Pero el primero usa un método empírico de enfoque. Le importan los datos histórico-religiosos, que trata de comprender y hacer inteligibles a los demás. Le atrae tanto el *significado* del fenómeno religioso como su *historia.* Trata de hacer justicia a ambas cosas y no sacrificar ninguna de ellas. Por supuesto, el historiador de las religiones también debe sistematizar el resultado de sus descubrimientos y reflexionar sobre la estructura del fenómeno estudiado. Pero luego completará su trabajo histórico como fenomenólogo o filósofo de la religión. En sentido lato, la ciencia de las religiones abarca la fenomenología tanto como la filosofía de la religión. Sin embargo, en un sentido estricto el historiador de las religiones no puede ignorar lo históricamente concreto. Se dedica a descifrar en lo temporal e históricamente concreto el curso inevitable de ex-

periencias que surgen del deseo irresistible del hombre de trascender el tiempo y la historia. Toda experiencia religiosa auténtica implica un desesperado esfuerzo por descubrir el fundamento de las cosas, la realidad última. Pero toda expresión o formulación conceptual de tales experiencias se inserta en un contexto histórico y, en consecuencia, se convierten en "documentos históricos" comparables con cualesquiera otros datos culturales, tales como las actividades artísticas, los fenómenos sociales y económicos, etc. La principal justificación del valor de la historia de las religiones reside en su esfuerzo por descifrar en un "dato", condicionado por el momento histórico y el estilo cultural de la época, la situación existencial que lo hizo posible.

También es necesario tener en cuenta que la teología se preocupa en primer lugar por las religiones históricas reveladas, es decir, por los monoteísmos clásicos: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, y sólo de modo secundario por las del antiguo Cercano Oriente y del Mediterráneo. Un estudio teológico del simbolismo religioso necesariamente consideraría los documentos escogidos entre las grandes religiones monoteístas antes que los llamados materiales "primitivos".[6] El historiador de las religiones trata de familiarizarse con el mayor número posible de religiones, en especial con las arcaicas y primitivas, donde tiene oportunidad de encontrar ciertas instituciones religiosas aún en su estado primario.

En resumen, mientras la investigación sobre los símbolos en general y el simbolismo religioso en particular, realizada por especialistas en otras disciplinas, merece la consideración del historiador de las religiones, en el análisis final éste debe examinar su objeto de estudio con sus propios medios de investigación y desde su propia perspectiva.

La perspectiva de la ciencia general de las religiones es la que mejor puede integrar la documentación histórico-religiosa. Sólo por timidez los historiadores de las religiones aceptaron a veces una integración propuesta por sociólogos o antropólogos. Allí donde puedan formularse considera-

[6] Evidentemente, una teología de las religiones se vería obligada a considerar todas estas experiencias religiosas arcaicas y primitivas. Pero tal teología presupone la existencia de la historia de las religiones y se apoya en sus resultados.

ciones generales sobre el comportamiento religioso del hombre, la tarea pertenece por derecho al historiador de las religiones, siempre que, por supuesto, domine e integre los resultados de las investigaciones realizadas en todas las áreas importantes de su disciplina. Por desgracia esto ocurre cada vez con menor frecuencia.[7] Pocos historiadores de esta materia se esfuerzan por seguir un estudio efectuado en dominios que se encuentran más allá de su "especialidad". Si bien un historiador de la religión griega puede interesarse a veces por trabajos recientes sobre las religiones iranias e indias, siempre está menos inclinado a seguir la tarea de sus colegas especialistas, digamos, en religiones altaicas, bantúes o indonesias. Cuando desea ofrecer una comparación o propone una explicación más general del fenómeno de las religiones griegas o mediterráneas, consulta un "manual", hojea a Frazer o recurre a una teoría corriente sobre la religión de los "primitivos". En otras palabras, defrauda en el mismo trabajo que se espera de él como historiador de las religiones: mantenerse informado acerca de las investigaciones de sus colegas especialistas de otras áreas, asimilar y confrontar sus descubrimientos y finalmente integrarlos con el objeto de comprender plenamente sus documentos griegos.

Parecería que esta hesitación puede explicarse por dos ideas preconcebidas. La primera podría formularse de la siguiente forma: la historia de las religiones constituye un dominio ilimitado que nadie puede coordinar;[8] luego es preferible conocer bien un área a deambular como un diletante a través de muchas. El segundo preconcepto, implícito más que abiertamente reconocido, es que, respecto de las "teorías generales" de la religión, es más prudente consultar a un sociólogo, un antropólogo, un psicólogo, un filósofo o un teólogo. Mucho podría decirse acerca de la inhibición del historiador de las religiones que enfrenta un trabajo de comparación e integración. Por el momento, es importante

[7] Eliade, *op. cit.*, pág. 33 y sigs.

[8] Esto ocurre en todas las disciplinas históricas. Hace más de cincuenta años, Anatole France observó que se necesitarían varias vidas leer todos los documentos referidos exclusivamente a la Revolu-

rectificar la opinión errónea existente respecto de la tarea de integración.

No se trata de que el historiador de las religiones *sustituya a los distintos especialistas*, es decir, domine sus respectivas filologías. Además de imposible, tal sustitución es inútil. El historiador de las religiones cuyo campo de investigación es, por ejemplo, la India védica y la Grecia clásica, no debe dominar chino, indonesio o bantú para utilizar en sus investigaciones documentos religiosos taoístas, los mitos de los aborígenes de Ceram o los ritos de Tonga. Su tarea es más bien informarse acerca de los progresos realizados por los especialistas de cada una de estas áreas. No se es un historiador de las religiones por dominar un cierto número de filologías, sino por la capacidad de integrar los datos sobre religiones en una perspectiva general. Este historiador no actúa como un filólogo, sino como un hermeneuta. El dominio de su especialidad le enseñó ampliamente cómo orientarse en el laberinto de los datos, dónde buscar las fuentes más importantes, las más apropiadas traducciones y los estudios que mejor podrían guiar su investigación. Se esfuerza por comprender dentro de su propia perspectiva, la de la historia de las religiones, los materiales que los filólogos e historiadores le entregan. El lingüista dedica varias semanas a la labor de descubrir la estructura de un lenguaje que no le es familiar. El historiador de las religiones deberá tener la capacidad de arribar a resultados similares cuando trabaja con información religiosa ajena a su campo de estudio. No tiene la obligación de repetir los esfuerzos de los especialistas, tal como no se espera que un historiador de la novela francesa del siglo XIX repita el trabajo realizado sobre los manuscritos de Balzac o Flaubert, los análisis del estilo de Stendhal o las investigaciones sobre las fuentes de Víctor Hugo o Gérard de Nerval. Antes bien, su deber es conocer estos trabajos, utilizar sus resultados e integrarlos

Del mismo modo es posible comparar el método del historiador de las religiones con el de un biólogo. Por ejemplo, cuando el último estudia la conducta de determinadas especies de insectos, no ocupa el lugar del entomólogo, sino que amplía, confronta e integra las investigaciones de éste.

Con toda seguridad, el biólogo también es especialista en una de las ramas de la zoología y aprovecha su larga experiencia respecto de tal o cual especie zoológica. Pero su procedimiento es distinto de aquel del zoólogo; se preocupa por las estructuras generales de la vida animal y no sólo por la "historia" de una especie particular.

La segunda idea preconcebida de algunos historiadores de las religiones, que señala la necesidad de consultar a otros "especialistas" para dar una interpretación total y sistemática de los hechos religiosos, quizás pueda explicarse por la timidez de muchos investigadores ante la filosofía. Dos factores, sobre todo, contribuyeron a implantar y estimular esta duda: por un lado, la misma estructura de la disciplina que sirve como una especie de preparación o introducción a la ciencia de las religiones (se sabe que la mayoría de los historiadores de las religiones fueron primero filólogos, arqueólogos, historiadores, orientalistas o etnólogos); por otro lado, la inhibición creada por el lamentable fracaso de las vastas improvisaciones teóricas de fines del siglo XIX y principios del XX (la mitología considerada como "enfermedad del lenguaje", las mitologías astrales y naturistas, el panbabilonismo, el animismo y el preaninismo, etc.). Sea como fuere, el historiador de las religiones se siente más seguro si deja a otras disciplinas —sociología, psicología, antropología— el riesgo de la síntesis o la teoría general.[9] Pero ello equivale a decir que vacila ante la tarea de completar su *trabajo preparatorio* como filólogo y como historiador a través de un esfuerzo de *comprensión* que, por supuesto, presupone un acto de pensamiento.

II

No es mi intención desarrollar esas observaciones acerca del campo y los métodos de la ciencia de las religiones. El propósito de este artículo es más modesto. Deseamos demostrar cómo es posible encarar el estudio del simbolismo

[9] Por cierto, todas las "teorías generales" que predominaron desde un principio en la historia de las religiones fueron obra de lingüistas, antropólogos, sociólogos, etnólogos y filósofos (cf. Eliade, *op. cit.*, pág. 35 y sigs.).

religioso desde la perspectiva de la ciencia de las religiones y cuáles pueden ser los resultados de este procedimiento. Sin embargo, al tratar este ejemplo específico, enfrentaremos las dificultades metodológicas propias de toda investigación de la historia de las religiones. Para decirlo de otra manera, tendremos que tratar determinados aspectos del método, no *in abstracto*, sino en forma de que sea posible comprenderlos dentro del mismo proceso de la investigación.

La primera dificultad que enfrenta el historiador de las religiones es la enorme masa de documentos; en nuestro caso, el número considerable de símbolos religiosos. Un problema se plantea desde el principio: aun cuando supongamos que se logra dominar esa masa de documentos (lo que generalmente no es el caso), ¿se tiene el derecho de usarlos sin discriminación, es decir, de agruparlos, compararlos, o incluso manejarlos de acuerdo con la propia conveniencia? Estos documentos *religiosos* son al mismo tiempo documentos *históricos;* son parte integral de distintos contextos culturales. Para resumir, cada documento tiene un significado particular, es parte inseparable de la cultura y del momento particular del cual se lo ha desgajado.

Esta dificultad es real y más adelante trataremos de demostrar cómo es posible superarla. Por el momento bastará decir que el historiador de las religiones está destinado a encontrar un inconveniente similar en todo su trabajo. Por una parte, desea conocer todas las *situaciones históricas* de la conducta religiosa; por la otra, está obligado a abstraer la *estructura* de la conducta en forma de que pueda reconocérsela dentro de una multitud de circunstancias. Para dar sólo un ejemplo. existen innumerables variantes del simbolismo del árbol cósmico.

Puede considerarse que una cierta cantidad de estas modificaciones proviene sólo de unos pocos centros de difusión. En último análisis, incluso puede admitirse la posibilidad de que *todas* las variantes del árbol cósmico deriven de un único centro. En este caso, debiera permitírsenos esperar que un día pueda reconstruirse la *historia* del simbolismo del árbol cósmico mediante una especificación del centro de origen, los senderos de difusión y los distintos valores agregados a este símbolo durante sus migraciones. Si tal mono-

grafía histórica fuera posible, proporcionaría un gran servicio a la ciencia de las religiones. Pero ello no resolvería el problema del simbolismo del árbol cósmico. Todavía sería necesario tratar otro problema. ¿Cuál es el significado del símbolo? ¿Qué *revela*, qué *muestra* como símbolo religioso? Cada uno de sus tipos o variedades revela con intensidad o claridad particulares determinados *aspectos* del simbolismo del árbol cósmico y deja en sombras otras facetas. Hay ejemplos en los que el árbol cósmico se revela principalmente como *imago mundi* y otros en los que se presenta como *axis mundi*, como un polo que sostiene el cielo, une las tres zonas cósmicas (el cielo, la tierra y el infierno) y al mismo tiempo permite la comunicación entre el cielo y la tierra. Aún otras variantes subrayan la función de la periódica regeneración del universo, o el papel del árbol cósmico como centro del mundo o sus potencialidades creativas, etc.

En algunos trabajos previos[10] estudiamos el simbolismo del árbol cósmico y no es necesario volver a tratar aquí el problema en su totalidad. Bastará decir que es imposible comprender su significado mediante la consideración de sólo una o algunas de sus variantes. Para descifrar completamente la estructura del símbolo será necesario analizar un considerable número de ejemplos. Sólo puede entenderse el significado de un determinado tipo de árbol cósmico tras estudiar los tipos y variedades más importantes. Sólo después de penetrar en los significados específicos del árbol cósmico en la Mesopotamia y en la India antigua puede uno comprender el simbolismo Yggdrasil o de los árboles cósmicos de Asia central o de Siberia. En la ciencia de las religiones, como en cualquier otra disciplina, las comparaciones tienen la finalidad de encontrar similitudes al par que diferencias.

Pero hay algo más. Sólo después de tener en cuenta las variantes se manifestaron con claridad las diferencias de sus significados. Toda la importancia del árbol cósmico de In-

[10] Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Nueva York, 1958), pág. 270 y sigs.; Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (París, 1951), pág. 244 y sigs.; e *Images et Symboles*, págs. 55 y sigs. y 213 y sigs.

donesia se revela en el hecho de no coincidir con el altaico. La pregunta se plantea así: ¿hay, en cada caso, alguna innovación, oscurecimiento de significado o pérdida de la significación originaria? Desde el momento en que conocemos el sentido del árbol cósmico en la Mesopotamia, en India o en Siberia, surge la pregunta: ¿por qué circunstancias histórico-religiosas, o por qué razón interior, el mismo símbolo revela en Indonesia un significado diferente? La difusión no basta para resolver el problema. Pues aun cuando se pudiera demostrar que el símbolo se difundió desde un único centro, no podría todavía explicarse la razón de que ciertas culturas hayan retenido determinados contenidos primarios mientras otras los olvidaron, modificaron, rechazaron o enriquecieron. Sólo puede comprenderse el proceso de enriquecimiento mediante la separación de la estructura y del símbolo. A causa de que el árbol cósmico simboliza el misterio de un mundo en perpetua regeneración puede simbolizar al mismo tiempo o sucesivamente el pilar del mundo y la cuna de la raza humana, la *renovatio* cósmica y los ritmos lunares, el centro del mundo y el sendero por el que se pasa de la tierra al cielo, etc. Cada una de estas nuevas valoraciones es posible, pues, desde el principio, el símbolo del árbol cósmico se revela como una "*cifra*" del mundo, comprendido como una realidad viviente, sagrada e inagotable. El historiador de las religiones deberá elucidar las razones por las cuales una cultura retuvo, desarrolló u olvidó un aspecto simbólico del árbol cósmico. Al hacerlo, será obligado a penetrar más profundamente en el alma de esa cultura y aprenderá a diferenciarla de las otras.

Desde cierto punto de vista, puede compararse la situación del historiador de las religiones con la del psicólogo de profundidad. Ambos están obligados a no perder contacto con los hechos; ambos siguen métodos empíricos, su meta es comprender "situaciones", personales en el caso del psicólogo, históricas en el caso del historiador de las religiones. Pero el psicólogo sabe que no comprenderá una situación individual, y en consecuencia no podrá ayudar a su paciente a recobrarse, excepto en la medida en que logre descubrir una estructura detrás del conjunto particular de síntomas; es decir, según reconozca los principales rasgos

de la historia de la psique en las peculiaridades de una historia individual. Por otra parte, el psicólogo mejora sus medios de investigación y rectifica sus conclusiones teóricas al tomar en cuenta los descubrimientos realizados durante el proceso de análisis. Como hemos visto, el historiador de las religiones no procede en forma diferente cuando, por ejemplo, estudia el simbolismo del árbol del mundo. Aunque se limite, digamos, al Asia central o a Indonesia o, por el contrario, se proponga enfocar este simbolismo en su totalidad, sólo podrá completar su tarea si considera todas las variantes de importancia del árbol cósmico.

Puesto que el hombre es un *homo simbolicus* y todas sus actividades implican el simbolismo, se deduce de ello que todos los datos religiosos poseen un carácter simbólico. Comprendemos que esto es verdad cuando tenemos en cuenta que cada acto religioso y cada objeto de culto remite a una realidad metaempírica. Cuando un árbol se convierte en un objeto de culto, ya no es un *árbol* lo que es venerado, sino una *hierofanía*, es decir, una manifestación de lo sagrado.[11] Cada acto religioso, por el simple hecho de ser *religioso*, posee un significado que, en última instancia, es "*simbólico*", puesto que se refiere a seres o valores sobrenaturales.

Podría decirse, entonces, que toda investigación de un tema religioso implica el estudio del simbolismo religioso. Sin embargo, en la terminología corriente de las ciencias de las religiones generalmente se reserva la palabra símbolo para los hechos religiosos de simbolismo manifiesto y explícito. Por ejemplo, se habla de la rueda como de un símbolo solar, del huevo cosmogónico como símbolo de la totalidad indiferenciada o de la serpiente como símbolo atómico, sexual o funeral, etc.[12]

[11] Sobre las hierofanías véase Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pág. 3 y sigs. y *passim*.

[12] De la misma manera, se conviene en que la palabra "simbolismo" debe reservarse para un conjunto estructuralmente coherente; por ejemplo, hablamos de simbolismo acuático, cuya estructura no puede descifrarse sino a través del estudio de un gran número de hechos religiosos de apariencia heterogénea, tales como los ritos bautismales y de purificación, las cosmogonías acuáticas, los mitos relativos a las inundaciones y a las catástrofes marinas, los que representan la fecundidad

También es habitual enfocar una determinada institución religiosa —de iniciación, por ejemplo— o un acto religioso como la *orientatio* desde el punto de vista del simbolismo. La finalidad de tales estudios es dejar de lado los contextos sociorreligiosos de las respectivas instituciones de conducta para concentrarse en el simbolismo que ellas implican. La iniciación es un fenómeno complejo que comprende múltiples ritos, mitologías diversas, diferentes contextos sociales y fines heterogéneos.[13] En último análisis, con seguridad todo esto se relaciona con "símbolos". Pero la finalidad del estudio del simbolismo de la iniciación es otro: descifrar el simbolismo implícito en tal y cual rito o mito (*regresus ad uterum*, ritual de muerte y resurrección, etc.) para estudiar cada uno de estos símbolos morfológica e históricamente y para elucidar la situación existencial que hizo posible su formación.

Lo mismo puede decirse del comportamiento religioso, como en el caso de la *orientatio*. Hay innumerables ritos de orientación y mitos que los justifican, todos los cuales derivan en última instancia de la experiencia del espacio sagrado. Tratar este problema en su totalidad presupone el estudio del ritual de la orientación, de la geomancia, de los ritos de fundación de villas, templos y casas y del simbolismo de carpas, cabañas, casas, etc. Pero, puesto que en la raíz de todo esto se encuentra la experiencia del espacio sagrado y una concepción cosmológica, podemos concebir el estudio de la *orientatio* solamente como un análisis del simbolismo del espacio sagrado. Esto no significa que deben pasarse por alto o ignorarse los contextos históricos y sociales de todas las formas de la *orientatio* que uno se tomó el trabajo de examinar.

Podríamos dar muchos otros ejemplos de este tipo de investigación sobre un simbolismo particular: el "vuelo má-

---

a través del contacto con el agua, etc. (Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pág. 188 y sigs. e *Images et symboles*, págs. 164 y sigs. y 199 y sigs.) Por cierto, habitualmente se usan las palabras "símbolo" y "simbolismo" sin precisión, y uno debe adaptarse a este estado de cosas. En muchos casos el contexto basta para aclarar el significado.

[13] Cf. Eliade, *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture* (Nueva York, 1958).

gico" y la ascensión, la noche y el simbolismo solar, lunar, telúrico, de la oscuridad, de la vegetación, y el simbolismo animal, el de la búsqueda de la inmortalidad, del héroe, etc. El procedimiento es esencialmente el mismo para cada uno de estos casos. Unc debiera esforzarse por aprender el significado simbólico de los hechos religiosos en sus apariencias heterogéneas, aunque estructuralmente entrelazadas; esos hechos pueden ser ritos o conductas rituales, así como mitos, leyendas o seres sobrenaturales. Tal procedimiento no implica la reducción de todo significado a un común denominador. Nunca se insistirá demasiado en que la búsqueda de estructuras simbólicas no es una tarea de reducción, sino de integración. No comparamos o contrastamos dos expresiones de un símbolo para reducirlas a una sola, ya existente, sino a fin de descubrir el proceso mediante el cual una estructura puede asumir enriquecidos significados. Al estudiar el simbolismo del vuelo y la ascensión hemos dado varios ejemplos de este proceso de enriquecimiento; remitimos a ese estudio a aquellos lectores que deseen verificar los resultados obtenidos por tal procedimiento metodológico.[14]

III

El historiador de las religiones no completa su tarea hasta que no logra dilucidar la función del simbolismo religioso en general. Conocemos las opiniones del teólogo, el psicólogo y el filósofo acerca de este tema.[15] Examinemos ahora las conclusiones del historiador de las religiones que reflexiona sobre sus propios documentos.

La primera observación que debe realizar es que el mundo "habla" o "se revela a sí mismo" a través de símbolos.

[14] Cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (París, 1957), págs. 133-164 (simbolismos de ascensión y del "soñar despierto").

[15] Recordamos el análisis de Paul Tillich: "Tal es la gran función de los símbolos: señalar más allá de sí mismos, en el poder de aquello a lo cual señalan, abrir niveles de realidad que de otro modo permanecerían cerrados y abrir niveles de la mente humana de los cuales, de otra manera, no tendríamos conciencia" (Paul Tillich, "Theology and Symbolism", en *Religious Symbolism*. comp. F. Ernest Johnson, Nueva York, 1955, págs. 107-116).

Sin embargo, no lo hace en un lenguaje utilitario y objetivo. El símbolo no es un mero reflejo de la realidad objetiva, sino que revela algo más profundo y más básico. Trataremos de enumerar los diferentes aspectos, niveles de profundidad de esta revelación.

1. Los símbolos religiosos pueden revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata. Recordemos un solo ejemplo del sentido en que el símbolo señala una modalidad de lo real, inaccesible a la experiencia humana: el simbolismo del agua, capaz de expresar lo preformado, lo virtual, lo caótico. Evidentemente ésta no es una cuestión de conocimiento racional, sino de la conciencia viviente que aprehende la realidad a través del símbolo, antes de la reflexión. Es por medio de tales aprehensiones como se constituye el mundo. Más tarde, cuando estos significados se amplíen, conducirán a las primeras reflexiones sobre el fundamento último del universo: a todas las cosmologías y ontologías, desde el tiempo de los vedas a los presocráticos.

En relación con la capacidad de los símbolos de revelar una profunda estructura del mundo, podemos recordar lo que dijimos acerca de los principales significados del *árbol cósmico*. Este símbolo *revela el mundo como una totalidad viva* que periódicamente se regenera a sí misma y que, por ello, es siempre fructífera, rica e inagotable. Tampoco en este caso se trata de una cuestión de conocimiento reflexivo, sino de la intuición inmediata de una "cifra" del mundo, el cual habla a través del símbolo del árbol cósmico y esa "palabra" se comprende directamente. El *mundo* se aprehende como *vida* y, en el pensamiento primitivo, *la vida es un aspecto del ser*.

Los símbolos religiosos que señalan la estructura de la vida revelan una vida más profunda y más misteriosa que la conocida a través de la experiencia diaria. Revelan el lado milagroso e inexplicable de la vida y, al mismo tiempo, las dimensiones sacramentales de la existencia humana. "Descifrada" a la luz de los símbolos religiosos, la misma vida humana revela un lado oculto; ella proviene de "otra parte", de lejos; es "divina" en el sentido de ser obra de dioses o de seres sobrenaturales.

2. Llegamos así a una segunda observación general: para los primitivos, *los símbolos son siempre religiosos* porque apuntan a algo *real* o a la *estructura del mundo,* puesto que en los niveles arcaicos de la cultura, lo *real* —es decir, lo poderoso, lo significativo, lo viviente— equivale a lo *sagrado.* Por otra parte, el mundo es una oración de dioses o de seres sobrenaturales; descubrir la estructura del mundo equivale a revelar un secreto o un significado "cifrado" de la obra divina. Por esta razón, los símbolos arcaicos religiosos suponen una ontología. Por supuesto, se trata de una ontología presistemática, la expresión de un juicio acerca del mundo y, simultáneamente, de la existencia humana, un juicio que no se formula en conceptos y que raramente se traduce en ellos.

3. Una característica esencial del simbolismo religioso es su *multivalencia,* su capacidad para expresar simultáneamente un número de significados cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. Por ejemplo, el simbolismo de la luna revela una solidaridad connatural entre los ritmos lunares, el devenir temporal, el agua, el crecimiento de las plantas, el principio femenino, la muerte y resurrección, el destino humano, el oficio de hilandero, etc.[16] En último análisis, el simbolismo de la luna revela una correspondencia de orden místico entre los distintos niveles de la realidad cósmica y determinadas modalidades de la existencia humana. Señalamos que esta correspondencia no se manifiesta espontáneamente en una experiencia inmediata ni a través de una reflexión mística; es el resultado de una cierta forma de "estar presente" en el mundo.

Aun admitiendo que determinadas funciones de la luna se descubrieron a través de la observación atenta de las fases lunares (por ejemplo, la relación con la lluvia y la menstruación), es difícil concebir que el simbolismo lunar en su totalidad se haya constituido mediante un proceso racional. El orden de conocimiento revelado es completamente distinto. por ejemplo, en el "destino lunar" de la existencia humana, en el hecho de que se "mida" al hombre por los ritmos temporales proporcionados por las fases de

[16] Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion,* pág. 154 y sigs.

la luna, de que él esté destinado a morir, pero que, del mismo modo que aquélla reaparece luego de tres días de tinieblas, también pueda recomenzar su existencia, y que en todo caso alimente la esperanza de una vida después de la muerte, asegurada o adelantada a través de un ritual de iniciación.

4. La capacidad del simbolismo religioso de revelar una multitud de significados estructurales coherentes tiene así una consecuencia importante. El símbolo es capaz de revelar una perspectiva en la cual las realidades heterogéneas pueden articularse en un todo o aun integrarse dentro de un "sistema". En otras palabras, el símbolo religioso permite al hombre encontrar una cierta unidad en el mundo y, al mismo tiempo, descubrir su propio destino como parte integrante de aquél. Recordemos el ejemplo del simbolismo lunar. Comprendemos luego el sentido en el que los diferentes significados de los símbolos lunares forman una especie de "sistema". En diferentes niveles (cosmológico, antropológico, "espiritual"), el ritmo lunar revela estructuras que pueden homologarse, es decir, modalidades de existencia sujetas a las leyes del tiempo y a un devenir cíclico, existencias destinadas a una "vida" que lleva en su misma estructura la muerte y el renacimiento. A causa de este simbolismo lunar, el mundo ya no aparece como una reunión arbitraria de realidades heterogéneas y divergentes. Los distintos niveles cósmicos se comunican entre sí; están "unidos" por el mismo ritmo lunar, así como también la vida está "entretejida" por la luna y predestinada por las diosas "hilanderas".

Otro ejemplo ilustrará aún mejor esta capacidad de los símbolos de abrir una perspectiva a través de la cual las cosas pueden aprehenderse y articularse dentro de un sistema. El simbolismo de la noche y las tinieblas, que puede discernirse en los mitos cosmogónicos, en ritos de iniciación, en iconografías que retratan animales nocturnos o subterráneos, revelan la solidaridad estructural existente entre la oscuridad precósmica y prenatal, por una parte, y la muerte, el renacimiento y la iniciación, por la otra.[17] Ello

[17] Es igualmente necesario agregar que la oscuridad simboliza el

no sólo permite la intuición de un cierto modo de ser, sino también la comprensión del "lugar" de este modo de ser en la reconstitución del mundo y de la condición humana. El simbolismo de la noche cósmica permite al hombre imaginar aquello que lo precedió y que precedió al mundo, comprender cómo las cosas alcanzaron la existencia, y dónde "existieron" antes de ser. No se trata de un acto de especulación, sino de una aprehensión directa del misterio sobre el origen de las cosas, y de que todo lo que precedió y concierne a este principio tiene una considerable importancia para la existencia humana. Para comprenderlo bastará recordar la gran importancia acordada a los ritos de iniciación que implican un *regresus ad uterum,* a través de los cuales el hombre cree que puede comenzar una nueva existencia, o las muchas ceremonias destinadas a reactualizar periódicamente el "caos" primordial para regenerar el mundo y la sociedad humana.

5. Quizá la función más importante del simbolismo religioso —importante sobre todo por el papel que desempeñará en especulaciones filosóficas posteriores— es su capacidad de expresar situaciones paradójicas, o determinadas estructuras de realidades últimas, de otro modo totalmente inexpresables. Un ejemplo bastará: el simbolismo de la Symplegades,[18] según puede descifrarse en gran número de mitos, leyendas e imágenes que presentan el pasaje paradójico de un modo de ser a otro distinto, tal como pasar de este mundo a otro, de la tierra al cielo o al infierno, o de un modo profano de existencia a otro espiritual. Las imágenes más frecuentes son el pasaje entre dos rocas o dos icebergs que se chocan continuamente, entre dos montañas en constante movimiento, entre las mandíbulas de un monstruo, la penetración y salida sin daños de una *vagina dentada* o la entrada a una montaña sin aberturas. Comprendemos qué señalan todas estas imágenes; si existe la posibilidad

"caos" precósmico, así como la orgía (confusión social) y la "locura" (disgregación de la personalidad).

[18] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, "Symplegades", en *Homage to George Sarton*, comp. M. F. Ashley Montagu (Nueva York, 1947), págs. 463-488; cf. también Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zurich, 1955), esp. pág. 45 y sigs.

de un "pasaje", éste sólo puede realizarse "en espíritu", dando a esta expresión todo el contenido que posee en las sociedades arcaicas, es decir, el significado de un desencarnado modo de ser, así como de un mundo imaginario y del universo de las ideas. Puede uno deslizarse entre las Symplegades en tanto pueda actuar "espiritualmente", en tanto demuestre poseer imaginación e inteligencia y, en consecuencia, capacidad para tomar distancia ante la realidad inmediata.[19] Ningún otro símbolo del "dificultoso pasaje", ni aun el famoso motivo del puente, fino como la hoja de una espada o el borde de una navaja, al que se hace alusión en las *Khata Upanishad* III, 14), revela mejor que las Symplegades la existencia de un modo de ser inaccesible a la experiencia inmediata, el cual no puede alcanzarse si no es por medio del renunciamiento a la creencia ingenua en la inexpugnabilidad de la materia.

Podrían hacerse observaciones similares acerca de la capacidad de los símbolos de expresar los aspectos contradictorios de la realidad última. Nicolás de Cusa consideraba la *coincidentia oppositorum* como la definición más apropiada de la naturaleza de Dios. Pero durante muchos siglos se utilizó este símbolo para significar lo que nosotros llamamos la "totalidad" o "lo absoluto", y también la coexistencia paradójica en la divinidad de principios polares y antagónicos. La conjunción de la serpiente (o de otro símbolo de la oscuridad subterránea —ctónica— y de lo no-manifiesto) y del águila (símbolo de la luz solar y de lo manifiesto) expresa en la iconografía o en los mitos el misterio de la totalidad o la unidad cósmicas.[20] Aunque los conceptos de polaridad y de *coincidentia oppositorum* fueron utilizados en forma sistemática desde los comienzos de la especulación filosófica, los símbolos que los revelaron oscuramente no fueron el resultado de una reflexión crítica, sino de una tensión existencial. Al aceptar el hombre su presencia en la tierra, precisamente en la medida en que se hallaba ante la "cifra" o "palabra" del mundo, salió al encuentro del misterio de los aspectos contradictorios de una

[19] Eliade, *Birth and Rebirth*, cap. IV.
[20] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pág. 419 y sigs.

realidad o de una "sacralidad" a la que tendía a considerar compacta y homogénea. Uno de los descubrimientos más importantes del espíritu humano fue ingenuamente anticipado cuando, a través de determinados símbolos, el hombre adivinó que las polaridades y las antinomias podían articularse en una unidad. Desde entonces, los aspectos negativos y siniestros del cosmos y de los dioses no sólo encontraron una justificación, sino que se revelaron como parte integrante de toda realidad o "sacralidad".

6. Por último, es necesario subrayar el *valor existencial* del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo siempre señala una *realidad* o una *situación* en la que se *encuentra comprometida la existencia humana*. Es sobre todo esta dimensión existencial la que destaca y distingue los símbolos de los conceptos. Los símbolos mantienen aún contacto con las fuentes profundas de la vida; expresan, podría decirse, lo "vivido como espiritual" (*le spirituel vécu*). Por esta razón, tienen algo así como un aura "numinosa"; revelan el hecho de que las modalidades del espíritu son al mismo tiempo manifestaciones de vida y por ello comprometen directamente la existencia humana. El símbolo religioso no sólo descubre la estructura de la realidad o una dimensión de la existencia; con un mismo trazo le otorga un *significado* a la existencia humana. Por esa razón, aun los símbolos que tienden a la realidad última constituyen conjuntamente revelaciones existenciales para el hombre que descifra su mensaje.

El símbolo religioso traduce una situación humana a términos cosmológicos y viceversa; más precisamente, revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas. Ello significa que el hombre no se siente "aislado" en el cosmos, sino que "se abre" a un mundo que, gracias a un símbolo, se muestra "familiar". Por otro lado, los valores cosmológicos de los símbolos le permiten dejar atrás la subjetividad de una situación y reconocer la objetividad de sus experiencias personales.

De todo esto se deduce que quien comprende un símbolo no sólo "se abre" a un mundo objetivo, sino que al mismo tiempo logra salir de su situación particular y alcanzar una comprensión de lo universal. Esto se explica porque los

símbolos tienen una manera de hacer "estallar" la realidad inmediata, tanto como las situaciones particulares. Toda vez que, por ejemplo, un árbol encarna el árbol del mundo o una espada se asocia con el falo, y el trabajo agrícola con el acto de procrear, podría decirse que la realidad inmediata de otros objetos o acciones "estalla" o "explota" ante la fuerza invasora de una realidad más profunda. Lo mismo podría decirse de una situación individual, por ejemplo la del neófito encerrado en la choza de iniciación. El simbolismo "estalla" y supera los márgenes de esta situación particular haciéndola ejemplar, es decir, que puede repetirse indefinidamente en muchos y variados contextos (porque la choza de iniciación se asemeja al seno materno y, al mismo tiempo, al vientre de un monstruo y al infierno, y las tinieblas simbolizan la noche cósmica, lo preformado, el estado fetal del mundo, etc. En consecuencia, a causa del símbolo, la experiencia individual es "despertada" y transmutada en un acto espiritual. "Vivir" un símbolo y descifrar su mensaje correctamente implica una apertura hacia el espíritu y, por último, un acceso a lo universal.

IV

Por supuesto, estas pocas observaciones generales sobre el simbolismo religioso deben elaborarse y refinarse. Puesto que nos resulta imposible realizar aquí una tarea que requeriría todo un libro, nos limitaremos a hacer dos observaciones más. La primera concierne a lo que puede llamarse "la historia" de un símbolo. Mencionamos ya la dificultad que enfrenta el historiador de las religiones cuando, al desentrañar la estructura de un símbolo, es llevado a estudiar y comparar documentos pertenecientes a culturas y momentos históricos diferentes. Decir que un símbolo tiene una "historia" puede significar dos cosas: a) que este símbolo se constituyó en un determinado momento histórico y que, por lo tanto, no pudo haber existido *antes* de ese momento; b) que se difundió tras originarse en un centro cultural preciso y que, por esa razón, no debe considerárselo como un redescubrimiento en todas las culturas donde se lo encuentra.

En un gran número de casos parece indudable la existencia de símbolos dependientes de situaciones históricas precisas. Por ejemplo, es evidente que el caballo no pudo haber llegado a ser, entre otras cosas, un símbolo de la muerte antes de su domesticación. Es obvio que la espada no pudo haberse asociado con el falo, ni el trabajo agrícola con el acto sexual, antes del descubrimiento de la agricultura. De la misma forma, el simbolismo del número 7 y, en consecuencia, la imagen del árbol cósmico con siete ramas, no aparece antes del descubrimiento de los siete planetas, lo cual condujo en la Mesopotamia a la concepción de los siete cielos planetarios. Más aún, hay muchos símbolos que pueden derivarse de situaciones sociopolíticas específicas, existentes sólo en determinadas áreas y que tomaron forma en momentos históricos precisos, tales como los símbolos de la realeza, el matriarcado o los sistemas que suponen la división de la sociedad en dos mitades, al mismo tiempo antagónicas y complementarias.

Puesto que todo esto es verdad, se deduce que el segundo significado posible de la expresión "la historia de un símbolo" es igualmente cierto. Es muy probable que los símbolos relativos a la agricultura, la realeza, el caballo y otros, se hayan difundido con otros elementos de cultura y sus respectivas ideologías, pero reconocer la historicidad de determinados símbolos religiosos no niega lo dicho acerca de la función de éstos en general. Por otra parte, es importante señalar que, aunque abundantes, la cantidad de estos símbolos vinculados con los hechos de la cultura y así con la historia, es notablemente menor que la de aquellos relacionados con la estructura cósmica o con la condición humana. La mayoría de los símbolos religiosos revelan el mundo en su totalidad o una de sus estructuras (noche, agua, cielo, estrellas, estaciones, vegetación, ritmos temporales, vida animal, etc.) o se refieren a situaciones constitutivas de toda existencia humana, es decir, al hecho de que el hombre es mortal, que es un ser sexual, y que busca lo que hoy llamamos la "realidad última". En ciertos casos, los símbolos arcaicos vinculados con la muerte, la sexualidad o la esperanza de una vida después de la muerte, fueron modificados o reemplazados por otros similares, in-

troducidos por expansiones de culturas superiores. Pero estas modificaciones aunque complican el trabajo del historiador de las religiones, no cambian el problema central. Para establecer una comparación con el trabajo del psicólogo: cuando un europeo sueña con hojas de maíz, no importa que el maíz se conozca en Europa sólo desde el siglo XVI y que, de esta manera, se convirtiera en parte de la historia de Europa, sino que, como *símbolo onírico*, el maíz es una de las innumerables variedades de la *hoja verde*. El psicólogo considera este valor simbólico, más que la difusión histórica de la planta. El historiador de las religiones se encuentra en una situación análoga cuando trata con símbolos arcaicos modificados por hechos e influencias culturales; por ejemplo, el árbol del mundo, que en Asia central y en Siberia recibió un nuevo valor por la asimilación de la idea mesopotámica de los siete cielos planetarios.

En suma, los símbolos relacionados con hechos recientes de la cultura, aunque originados en épocas históricas, llegaron a ser *símbolos religiosos* porque contribuyeron a la "constitución de mundos", o sea, que permitieron a estos nuevos "mundos" —revelados a través de la agricultura, de la domesticación de animales, de la realeza— "hablar" y manifestarse a los hombres, revelando al mismo tiempo nuevas situaciones humanas. En otras palabras, los símbolos vinculados con fases recientes de la cultura se constituyen de la misma forma que los más arcaicos, es decir, como consecuencia de tensiones existenciales y de formas de aprehensión total del universo. Cualquiera sea la historia de un símbolo religioso, su función es la misma. Un estudio del origen y la difusión de un símbolo no exime al historiador de las religiones de la obligación de comprenderlo, lo cual significa para él devolverle todos los significados que tuvo durante el curso de su historia.

La segunda observación completa en cierta forma a la primera, puesto que se vincula con la capacidad de los símbolos de enriquecerse durante su historia. Hemos visto cómo, bajo la influencia de las ideas mesopotámicas, el árbol cósmico llega a representar con sus siete ramas los siete cielos planetarios. En la teología y en el folklore cristianos se cree que la cruz surge del centro del mundo,

tomando el lugar de dicho árbol. Pero en un estudio anterior demostramos que estos significados recientemente atribuidos están condicionados por la estructura misma del símbolo del árbol cósmico. La salvación por la cruz es un nuevo valor vinculado con un hecho histórico preciso —la agonía y muerte de Jesús—, pero completa y perfecciona el concepto de la *renovatio* cósmica simbolizada por el árbol del mundo.[21] Todo esto podría formularse de otra manera. Los símbolos pueden comprenderse según planos de referencia más y más "elevados". El simbolismo de las tinieblas nos permite aprehender su significado no sólo en su contexto cosmológico y de iniciación (noche cósmica, oscuridad prenatal, etc.), sino también en la experiencia mística de la "noche oscura del alma" de San Juan de la Cruz. El caso del simbolismo de las *Symplegades* es aún más evidente. Con respecto a los símbolos que expresan la *coincidentia oppositorum,* sabemos qué papel desempeñaron en las especulaciones filosóficas y teológicas. Pero entonces puede preguntarse si estos "significados elevados" no se encontraban ya implícitos en otros y si, como consecuencia, fueron, si no comprendidos con claridad, por lo menos vagamente sentidos por los hombres de niveles arcaicos de la cultura. Ello presenta un problema importante que, por desgracia, no podemos tratar aquí; ¿cómo puede juzgarse hasta qué punto estos significados "elevados" de un símbolo son completamente conocidos y comprendidos por un individuo particular perteneciente a una específica cultura.[22] La dificultad del problema reside en que tales símbolos no sólo se dirigen a la conciencia despierta, sino a la totalidad de la vida psíquica. En consecuencia, no tenemos el derecho de concluir que el mensaje de los símbolos se reduce a los significados completamente conocidos por un cierto número de individuos, aunque lo averigüemos a través de una rigurosa

[21] Eliade, *Images et symboles,* pág. 213 y sigs.; Hugo Rahner, "The Christian Mystery and the Pagan Mysteries", *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks* (Nueva York, 1955), II, págs. 337-401, esp. pág. 380 y sigs.

[22] Cf. Eliade, "Centre du monde, temple, maison" en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma, 1957), págs. 57-82, esp. pág. 58 y sigs.

investigación sobre qué piensan estos hombres de tal y cual símbolo perteneciente a su propia tradición. La psicología profunda nos enseñó que el símbolo entrega su mensaje y completa su función, aun cuando su significado escape a la conciencia.

Admitido esto, se deducen dos consecuencias importantes:

1) Si, en un momento determinado de la historia, un símbolo religioso fue capaz de expresar con claridad un significado trascendente, es justificado suponer la posibilidad de que ese significado haya sido aprehendido oscuramente en una época anterior.

2) Para descifrar un símbolo religioso no sólo es necesario considerar todos sus contextos, sino que se debe reflexionar especialmente sobre los significados que tuvo en lo que podríamos llamar su "madurez". Al analizar en un trabajo anterior el simbolismo del vuelo mágico, llegamos a la conclusión de que revela oscuramente las ideas de "libertad" y de "trascendencia". Pero es sobre todo en el nivel de la actividad espiritual donde el simbolismo del vuelo y de la ascensión resulta por completo inteligible.[23] Ello no quiere decir que deban colocarse en un mismo plano todos los significados de este simbolismo, desde el vuelo de los chamanes hasta la ascensión mística. Sin embargo, puesto que la "cifra" constituida por este simbolismo lleva en su estructura todos los valores progresivamente revelados al hombre en el curso del tiempo, al descifrarlos es necesario tener en cuenta su significado más general, es decir, aquel que pueda articular todos los demás significados particulares y que es el único que nos permite comprender cómo los últimos formaron una estructura.

[23] Cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pág. 133 y sigs.

VI

LA NOCION DE "*ELITE* REAL" EN SOCIOLOGIA Y EN HISTORIA

LOUIS MASSIGNON

La utilidad y practicidad de la noción de "*élite* real" depende del grado de realidad acordado a la persona individual en relación con el grupo al cual pertenece. ¿Es el individuo un mero miembro de su especie, sin originalidad propia? Tal es la sentencia de determinados sociólogos, para los cuales la *élite* real de un grupo social no es sino un producto fortuito de promedios estadísticos "estandarizados por repetición" (de acuerdo con el juicio terminante de Boltzmann). Pero tal afirmación quita a la *élite* real todas sus cualidades reales, ya que identifica a cada uno de sus miembros con las relaciones externas de la escala jerárquica que los diferencia. De esta manera, desaparece la personalidad de cada uno y junto con ella la utilidad de la noción de la cual nos ocupamos en este ensayo.

Creo que la sociología debe ir más allá de esto y considerar la noción de *élite* real como una resultante experimental, obtenida mediante la investigación de la psicología de grupo. Existe una desigualdad entre los hombres; en toda época y en todo grupo se encuentra una minoría. La cohesión de esta minoría se mantuvo en forma perdurable y casi magnética por sus "bases históricas de reacción", su vitalidad social y su acción persuasiva. El Eclesiastés nos habla de determinada persona que de pronto demostró capacidad para salvar a todos cuando la ciudad estaba amenazada, pero

que, pasado el peligro, volvió a caer en el anonimato. La posteridad se muestra agradecida con estos hombres superiores, estos animadores, vanguardistas, inventores y descubridores. Son los "grandes hombres" inscriptos en el calendario universal del positivismo de Augusto Comte y, más recientemente. celebrados en el calendario internacional de la UNESCO. Pero el culto de tales hombres muere con las ciudades terrenales que ellos hicieron florecer gracias a alguna invención accidental (desaparece junto con la epidemia que superaron), sin mucha consideración por su verdadera personalidad. En realidad, ellos aceleraron el proceso de desintegración al aumentar la diferenciación (y "fisión") de las ciudades y civilizaciones de este mundo. Pudieron "insensibilizar" sus cuerpos contra los sufrimientos infligidos por la enfermedad, pero, al hacerlo, aceleraron la decadencia de su sostén espiritual. Es verdad que algunas religiones se refieren a las "grandes almas". Los hindúes las llaman *mahatmas*, los árabes *abdâl* y los cristianos, santos, pero habitualmente se las ignora durante sus vidas. Si sus famas póstumas dan a sus nombres una gloria especial no es a causa de su vida postrera, que los espiritistas y teósofos no pudieron establecer con certeza, sino por su carácter apotropeico. Es decir, no están aislados en el tiempo, sino que se hacen parte de una serie homogénea, y, con su sentimiento de compasión por lo universal, atestiguan la misma certeza respecto de la eficacia de los medios espirituales para mejorar las situciones sociales y políticas corruptas.

¿Cómo establecer esto? ¿Cómo probar que toda verdadera élite humana es apotropeica? Por lo común, los historiadores prestan escasa atención a este hecho. Nuestra documentación histórica habitual proviene casi totalmente de una clase de escribas que, en general, se ocupa de asuntos fiscales, respecto de los cuales los elogios oficiales de analistas contratados son tan sospechosos como las calumnias anónimas de moralistas apócrifos. Las actas registradas paso por paso de los parlamentos nacionales, los informes sobre operaciones provenientes de las oficinas principales de los servicios de inteligencia, no tienen más valor que las caricaturas y pasquines de "la oposición de su majestad". Además, apenas el partido marxista toma el poder elabora una

historia oficial con propósitos políticos, que es aún peor. Por otra parte, una cantidad de nuestros filósofos de la historia, descorazonados, reducen la interpretación de los hechos a la aplicación matemática de un sistema axiomático arbitrario y de su propia invención. De esta manera, explican la movilidad social ascendente del círculo cercano a Julio César o Napoleón en términos incomprensibles para el público de su tiempo. Ello, a su vez, pronto es rechazado por los creadores de un nuevo sistema axiomático que trata de explicar la evolución de la humanidad en vez de buscar arquetipos junguianos, cuyo resurgimiento coincidió con la crisis de la carrera de César o Napoleón.

El gran intento realizado por Toynbee para interpretar la historia del mundo, no escapa al error de los partidarios de la axiomática. Los sociólogos le reprochan crer en la omnipotencia del analista erudito de laboratorio aunque nunca haya conocido el laboratorio, y explicar sucesos en función de expresiones "técnicas" que no le permiten ver la realidad, así como los llamados "expertos" preparan cuidadosamente y ocultan de la vista del público la contabilidad de las corporaciones. No más convincente, y quizás más ridícula, es la posición de la teosofía, que acepta la todopoderosa sinarquía, no la correspondiente a la élite real de técnicos, sino la de "los de Agarttha" en su *sous-sol* tibetano.

Volvamos a los historiadores. En la tradición semítica hay una fuerte tendencia a reducir la historia humana a una estética estructura de números. Para esta tradición, la noción de *élite* real es simplemente un hecho de aritmología simbólica.[1] La *turba magna* del Elegido, en el Apocalipsis de Juan, se integra hasta alcanzar el UNO por medio de números: cuatro (los cuatro animales evangélicos) y doce (los doce jueces de las doce tribus, los 144.000 justos de Israel). En sí misma, la expresión *turba magna* se refiere a un pueblo clasificado de ese modo, y su clasificación por medio de números se basa en la estructura de su jerarquía. El islamismo, que preserva los elementos arcaicos del pensamiento semítico, elaboró una teoría muy completa de la

[1] "L'Arithmologie dans la pensée sémitique primitive", *Archéion* (Roma), julio-agosto, 1932, págs. 370-371.

élite real, en sus "pueblos numerados".[2] No se trata de un pueblo congregado accidentalmente en una *mosallä* (explanada de oración) para realizar gestos similares o cantar. Se refiere a un pueblo cuya reunión concertada aumenta hasta alcanzar una cantidad colectiva ("ordinal" más que "cardinal", según se lo sugirió Koyré al autor de este ensayo en 1932), y llega a un umbral herbartiano, con una cantidad que lo califica, invirtiendo, por decirlo así, un papel providencial. A través de la repetición anuncia conscientemente el "clamor de justicia" *(sayhapil Haqq)* de su animador profético. Por ejemplo, se nos dice que 'Umar era el número treinta y ocho entre los primeros cuarenta creyentes del Islam que se atrevieron a salir del retiro en forma provocativa. Y aun hoy, cuando en una aldea el número de iniciados *nusayris* llega a cuarenta, ellos pueden y deben encontrar una morada de iniciación (cuarenta era también el número de los mártires de Sebastián, que fueron los protomártires del orden griego de los basilianos). Es igualmente interesante observar que 313 era la cantidad de miembros de la *élite* heroica seleccionada por Gedeón y también es el número de vencedores en la primera incursión del Islam en Bedr. Se cree que en la suprema guerra santa el Mahdi tendrá 313 compañeros.

Tales números simbólicos no sólo designan la presencia simultánea de miembros en el grupo en un momento dado, sino también la duración temporal de las agrupaciones. De acuerdo con el Corán (s. 18. v. 24), 309 es el número de años del misterioso sueño, ligero y tranquilo, de los Siete Durmientes en la Caverna de Éfeso, el tiempo de su maduración para la gracia. La misma duración tiene, para los shiitas, el período de exilio en el retiro de los pretendientes fatimitas hasta el momento de su insurrección victoriosa con su Mahdi en África septentrional.[3]

Esta cuantificación de la extensión de la historia humana modificaría la concepción platónica del *Timeo*, haciendo de la historia del mundo un continuo homogéneo e indefinido, un simple reflejo del eterno retorno de los ciclos planetarios

[2] "Exposé au Centre International de Synthèse" (París, 1932).

[3] "Les sept dormants d'Ephèse", *Revue des Études Islamiques*, 1954, pág. 73 y sigs.

intervinculados, con sus conjunciones y oposiciones. Así se introduciría en ella una singularidad, una progresión irreversible con condensaciones en sus momentos críticos, como puntos individuales de una curva. Ello formaría un tejido fibroso de sucesos típicos, una estructura de abundantes irracionales únicos o en series, tales como los de la progresión de Fibonacci (1, 2, 3, 5, 8, 13, 21...). Como lo demostró Bravais al constituir la ciencia de la filotaxia, esa progresión representa en realidad el ritmo del crecimiento vital de los tallos vegetales. Las crisis de crecimiento, de parto doloroso (*odines*) de la humanidad, coincidirían con la aparición de una *élite* real, surgida de la masa, que cargaría conscientemente sobre sí el sufrimiento colectivo, reservando la compasión para las "almas reales". He señalado la significación de este hecho respecto del destino (y el voto) de María Antonieta, la última reina de Francia.[4]

La fuerte tendencia hacía la unidad en el pensamiento semítico se refleja en el carácter indiferenciado del alfabeto arábigo, para el cual cada letra es el símbolo de un número y el elemento de un nombre. El método del número estético es también un método onomástico. Por ejemplo, el año 290 de la Héjira, que corresponde al 902 de nuestra era cristiana, evoca dos nombres femeninos de considerable importancia escatológica en el Islam, Maryam (madre de Jesús: M + R + Y + M = 290) y FATIR, el nombre de iniciación de Fátima, hija del profeta, figura ancestral de los fatimitas (F + A + T + R = 290). Para los conspiradores fatimitas, la coincidencia de estos dos valores significa que llegó la hora de rebelarse, puesto que Maryam volverá a engendrar a Jesús para su retorno triunfal bajo la forma de un Mahdi hijo de Fátima, en el que revive el espíritu de Maryam en el ciclo mahometano. La revuelta tuvo lugar y en el año 309 de la Héjira condujo a la proclamación del Califato Fatimita, que, incidentalmente, fundó El Cairo.[5]

[4] "Un vœu et un destin: Marie Antoinette, Reine de France", *Lettres Nouvelles*, septiembre-octubre, 1955, París.

[5] *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima* (París, 1955); cf. también "La notion du vœu et la devotion musulmane à Fâtima", extraído de *Studi orientalistici in onore di Gioro Levi della Vida* (Roma, 1956), II, págs. 1-25.

Entre los pueblos no semíticos persiste la tendencia en los nombres puestos a los recién nacidos. A fin de que algo de la *élite* soñada pase a los recién nacidos, se les pone el nombre de un héroe de guerra o de una estrella del teatro, y se cree que sobrevivirán a la rápida declinación de la gloria de su patrón, aun cuando nada de esta fama quede en ellos. Pierre Janet solía decirnos que la sociología puede alcanzar lo real siempre que aplique algo de introspección psicológica, la cual puede dar lugar a una vivificadora participación en la vida de los demás. Para tener conciencia de sí mismas y comprender sus destinos, las masas necesitan volverse hacia los hombres de personalidades transhistóricas, como los nombres de los profetas invocados en la *recommandatio animae*, tomados de los esenios por la Iglesia de las Catacumbas, una *élite* real, si es que alguna vez hubo alguna. Frazer (en *The Dying God* y G. Dumézil en sus investigaciones sobre los primeros reyes de Roma, mostraron los errores a que puede llevar a los hombres el desdén por esa profunda tendencia. Investigaciones parapsicológicas, la de Gotthard Booth, por ejemplo, demostraron cómo los "pájaros de una pluma" se reúnen en constelaciones de un cielo ideal, aunque no sin eficacia social.

Para la introspección es necesaria una *élite*, la verdadera relación de los miembros con el conjunto del cuerpo por el interés del bienestar del grupo. En este sentido, en los últimos tiempos el profesor Bendick estudió las *élites* reales en la sociedad norteamericana contemporánea. Este autor halló posible demostrar la relación exacta existente entre alguien que surge de tal o cual grupo a la vida institucional (ejecutiva, legislativa y judicial) con los estilos de vestimenta o arte de las diferentes castas. Del mismo modo, fue posible observar la función catártica que desempeñaba para estos grupos la *élite* real, que mantiene heroicamente lo que ellos consideran la escala correcta de valores profesionales contra fallas estructurales.

Como diría un matemático, no hay todo sin estructura. Según esta concepción, la estructura precede al todo, así como la cantidad "fija" la materia, trátese de espacio o de tiempo. No es posible estudiar un cuerpo social sin introducir la idea de un grupo operacional o factor orgánico.

La *élite* real defiende el cuerpo social contra la muerte. Es imposible comprender un grupo sin recurrir a la hipótesis de la función de la *élite* real, por lo menos en su forma latente.

Pero no basta con plantear esta hipótesis filosófica. No podemos aprehender la noción de una *élite* real sin recurrir a una observación de la historia humana. Por ejemplo, hay un número, probablemente fijo y limitado —arquetípico, diría Jung—, al cual puede reducirse la masa de temas del universo, según la catalogarían folkloristas tales como Aarne-Thompson. Este número limitado corresponde a las situaciones dramáticas que poseen una catarsis viable en un contexto social determinado. La *élite* toma conciencia de estas crisis y halla en su resultado una recapitulación de su propia personalidad definitiva, por encima de los esquemas arbitrarios de las filosofías de la historia. En ese acto heroico, la *élite* se afirma a sí misma; un acto dotado de un valor axial, comunicativo y transsocial, un acto capaz de levantar las masas, de dar valor a actos interesados, como "en una serie" (valores lucrativos, actos mercenarios, apetitos mediocres, pecados repugnantes). La *élite* heroica se vincula con estos hechos sólo al sufrir con una verdadera compasión redentora por lo universal.

Examinaré aquí sólo uno de tales actos. Tomemos como ejemplo el sacrificio de Abraham. Como arquetipo simbólico, este sacrificio fue repetido por Mahoma, el fundador del islamismo. Surge una y otra vez durante toda la historia en nocturnal ascensión, se encuentra en el sacrificio cristiano, la Mesa de la Sagrada Hostia para consolar a los apóstoles por la partida de su Maestro (I Cor. 5:1-13). También puede rastrearse en la Pascua Judía del Éxodo. En forma notable, el místico Al-Hallâj quiso convertirse en la oblación ritual en tal sacrificio. Al asistir en Arafât a la dedicación de la víctima en la Hajj anual, sintió que la fe popular esperaba la presencia de un solo justo entre los asistentes, gracias a cuya intercesión pudiera obtenerse el perdón general por todos los pecados del año. Quiso tomar conocimiento de ello mediante la compasión y se depositó fe en él.[6]

[6] *Akhbâr al-Hallâj* (3ª ed.; París, 1957), págs. 64, 161-162.

A todo esto podría decírseme: Eso ocurrió hace mil años, ¿hay todavía casos análogos? Sí, porque en un verdadero sentido Gandhi fue muerto en aras de la justicia, tras una larga vida exaltada y de haber tomado sobre sí todo el dolor y la miseria del pueblo hindú.[7] Este pueblo se reconoce ahora en la persona de ese hombre de dolor y sufrimiento. Poco importa que pasados diez años su nombre deba entrar momentáneamente en un período de silencio en la India. En otros países, por una substitución atropeica, el reflejo de antorcha iluminó otras almas afines. Gracias al ejemplo de este anciano enflaquecido por ayunos y sacrificios, puesto al frente del círculo de sufrientes rostros que su fuego continúa iluminando, los valores espirituales del hombre no son derrotados por el totalitarismo de las naciones.

[7] "L'Exemplarité de Gandhi", *Esprit* (París), enero, 1955.

VII

SOBRE LA COMPRENSION DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

ERNST BENZ

Joachim Wach estaba interesado por el estudio histórico y sistemático de las religiones del mundo. El objetivo de su investigación fue siempre la *interpretación* de las religiones, especialmente las creencias no cristianas del Asia y sus formas de expresión éticas, sociales, litúrgicas y ascéticas, así como sus formas teológicas. En uno de sus últimos artículos, "General Revelation and the Religions of the World",[1] trataba aún de contribuir a una mejor y más positiva interpretación de las religiones sobre la base de una nueva concepción de la "Revelación General" y abogaba por una comprensión teológica profunda de la estructura interna de la historia de las religiones. De esta manera, tendía a rechazar lo que sentía como la "arrogancia" de algunos dogmáticos protestantes y el hecho de que juzgasen a las altas religiones no cristianas como formas "de un autodesarrollo de los hombres".

En las reuniones anuales Eranos, realizadas en Ascona entre 1951 y 1955, Joachim Wach a menudo me habló acerca de la profunda impresión que, durante sus viajes a Marruecos e India, le había producido el contacto con las formas vivientes de expresión religiosa del islamismo e hinduismo modernos. Repetidas veces destacó el enorme valor que este tipo de contacto personal con las formas religiosas contemporáneas tiene para el estudioso de la religión, quien, en la mayoría de los casos, sólo las estudia mediante documentos literarios pertenecientes en su mayor parte a los

[1] *Journal of Bible and Religion*, vol. XXII, nº 2 (abril, 1964).

orígenes históricos de las primeras épocas clásicas de esas religiones. En estas conversaciones sobre la comprensión de creencias extranjeras, hablamos una y otra vez de las dificultades que enfrenta el cristiano y el europeo cuando tratan de comprender las altas religiones no cristianas de Asia.

Después fui invitado a desempeñarme como profesor visitante en la Universidad de Doshisha, en Kioto. Tuve entonces oportunidad de viajar por el Medio y Lejano Oriente, y durante esos años recordé con frecuencia esas conversaciones a medida que conocía las distintas formas de expresión religiosa de los países asiáticos.

Creía estar bien dispuesto para mi experiencia en Asia. Había preparado conferencias en inglés para la intensa actividad de enseñanza que me aguardaba en el camino. Debía pronunciar disertaciones en universidades de la India, Ceilán, Birmania, Tailándia y en la universidad que me hospedaba en Japón, así como en otras instituciones cristianas, estatales y budistas. Para esta tarea traté de orientarme interiormente respecto de las condiciones intelectuales y religiosas bajo las cuales debía enseñar. También me familiaricé con la literatura profesional relativa a la ciencia de la religión, en especial el hiduismo, el budismo y el sintoísmo contemporáneos.

La "compresión" no había sido un problema real para mí durante ese período de preparación. A través de mis estudios y trabajos ecuménicos conocía las distintas formas de expresión intelectuales, litúrgicas, constitucionales y sociales, adoptadas por la cristiandad en las distintas iglesias y sectas, en el pasado y en el presente. Había estudiado en la iglesia oriental ortodoxa por algunas décadas y visitado sus monasterios en el monte Athos, en Constantinopla, en los Balcanes y en Rusia, desde Kiev hasta el monasterio de Válamo, en el lago Ladoga. Había vivido durante meses en los ambientes ortodoxos. Luego de estas experiencias, confiaba que también podría penetrar en la interioridad de la vida religiosa del hinduismo o del budismo. Además, mi encuentro con las religiones asiáticas se desarrolló en circunstancias particularmente amistosas. Fui huésped de muchos centros hindúes y budistas y viví allí en comunidad con maestros y estudiantes. Antes de mi arribo, había mantenido corres-

pondencia durante años con colegas y amigos de la India y el Japón. Acompañado de mis amigos visité santuarios y participé en los servicios de adoración y en ceremonias de las distintas religiones. Con su benévola observación y su conocimiento, me explicaron amablemente los símbolos religiosos del templo y las formas de expresión religiosa. A menudo se desarrollaban discusiones después de mis disertaciones o visitas a los templos y entonces tuve oportunidad de hacer preguntas acerca de esos temas.

En Japón, una grave enfermedad me obligó a una larga permanencia en un hospital. Empero, esta desafortunada experiencia sirvió para ahondar mis relaciones con colegas y amigos. Al salir del hospital me conmovió encontrarlos aún más deseosos de introducirme en la múltiple y algo esotérica vida de las distintas religiones que existían, una junto a otra, en el Japón. Con toda esta experiencia pensé que estaba en una posición favorable para desarrollar mi tarea.

No obstante, el problema de la comprensión me asediaba como un enemigo. No había previsto, por ejemplo, cuán penosa podía ser la tarea de la traducción. Al traducir mis propias conferencias al inglés había comprendido lo difícil que es reproducir en ese idioma los conceptos teológicos y las experiencias religiosas expresadas originariamente en alemán. Mientras traducía mi conferencia sobre la historia del misticismo cristiano, me resultó dificultoso expresar en un inglés apropiado las experiencias y pensamientos de Meister Eckhart o de Jacob Böhme ¿Cómo es posible expresar en inglés el significado del *Geist* alemán? Todas las palabras disponibles —espíritu, alma, mente, razón, razonamiento— resultaban inadecuadas. En el mejor de los casos, denotaban un solo elemento de la compleja palabra alemana *Geist*. Más difícil aún fue traducir expresiones ontológicas. Al tratar de expresar los diferentes significados de *sein, Wesen, Wesenheit, Wesenhaftkeit, Substanz, Essenz,* para no hablar de palabras tales como *Nichts, Nichtsein, Nichtigkeit* y *Urgrund,* me encontré repetidamente con la diamantina resistencia del idioma inglés. Mientras traducía, la misma estructura del idioma parecía impedir la comprensión.

Pero esta dificultad de la traducción de un idioma europeo

a otro es simple en comparación con la que supone el verter una lengua europea a una asiática. Puesto que yo no dominaba con fluidez ninguno de los idiomas orientales, era protegido por mis amigos y anfitriones contra algunos groseros malentendidos, pues siempre dispuse de los mejores intérpretes. Siempre debía entregar a ellos la versión inglesa de mis conferencias para que pudieran familiarizarse con mi material y preparar una traducción adecuada. Sin embargo, muchas veces me sentí como un jinete del lago Constanza cuando, tras leer mi texto inglés, escuchaba al intérprete repitiéndolo en singalés, birmano, siamés, o japonés. No tenía ni la más ínfima posibilidad de controlar qué decía a mi audiencia. Hasta el último día de mi estada en Asia, nunca me sentí completamente conforme acerca de ello. En Japón, sin embargo, la mayoría de los intérpretes eran mis amigos y yo depositaba la más completa confianza en ellos.

Algunos colegas norteamericanos que ya habían experimentado estas dificultades, me recomendaron una especie de test. Uno de éstos consistía en introducir ocasionalmente una broma en la conferencia. Si el público se ríe cuando la broma se traduce, el conferenciante puede suponer que el intérprete realiza con fidelidad su trabajo. Pero tampoco este grosero método proporciona una prueba segura entre los pueblos asiáticos. A veces el público sonríe o ríe frente a ciertas partes de la traducción que en el manuscrito original no ofrecen ni la más remota causa para ello, lo cual hace sentir al conferenciante tan inseguro e incompetente que ni el mejor "test de la broma" lo tranquiliza. También tuve la experiencia opuesta de decir una buena chanza que en la traducción japonesa dejó a la audiencia completamente imperturbable. No la entendieron en absoluto porque el traductor no la había comprendido. Tales circunstancias pueden provocar en el conferenciante un agudo complejo de ansiedad, hasta el punto de hacerlo dudar de un modo total de su capacidad para hacerse entender.

Una experiencia de este tipo me quedó grabada muy profunda y dolorosamente. Llamado por la universidad de una comunidad religiosa no-cristiana interesada en la historia de las misiones cristianas, se me había encargado una confe-

rencia sobre el origen de las misiones protestantes en el pietismo alemán y el puritanismo inglés del siglo XVIII. Al analizar los fundamentos de esta actividad misionera recientemente reiniciada, hablé sobre la idea del Espíritu Santo que había inspirado el celo puritano por los misioneros. Traté en especial la concepción de una nueva manifestación del Espíritu Santo, tal como se encuentra en la teología de las misiones de Cotton Mather y de otros puritanos de Boston. Como intérprete se me asignó un maestro joven que acababa de retornar al país, después de pasar dos años de estudio en los Estados Unidos de Norteamérica. Sus colegas lo consideraban un experto en inglés. Tenía entonces un público numeroso que escuchaba con la mayor atención. Durante mi conferencia, un amigo colocó sobre el atril una nota que decía: "Su intérprete no es cristiano; no conoce la traducción japonesa de 'Espíritu Santo'; por favor, pásele este papel en el que escribí la expresión japonesa correspondiente." A esto seguían algunos caracteres japoneses. Cuando entregué el papel al traductor, lo leyó, hizo un gesto afirmativo con la cabeza y continuó la traducción, utilizando en forma evidente el nuevo término. Nunca me atreví a preguntar cómo había traducido Espíritu Santo en el curso de mi largo tratamiento del tema antes de que se realice la corrección. De cualquier forma, la audiencia no mostró signos de reacción. Escucharon la conclusión de mi conferencia con la misma silenciosa atención que habían dedicado a la primera y extensa parte. La introducción del equivalente correcto de "Espíritu Santo" no pareció producir cambio apreciable alguno. Esta experiencia me causó una especie de "mareo" epistemológico, y tuve dudas hasta de la teoría de Wach sobre la comprensión. ¿Cuántas eran las palabras claves de mis disertaciones que no habían comprendido los intérpretes anteriores? ¿Cómo habrían improvisado sobre mis conferencias cuidadosamente preparadas? ¡Que Dios me perdone a mí y a mis traductores!

En este sentido podría decir que poco después revisé por completo mis preparadas exposiciones o las tiré al canasto, pues lentamente comencé a comprender cómo podría recibirlas mi audiencia asiática. La formación teológica en el Japón sigue los modelos alemanes y anglonorteamericanos;

sin embargo, era imposible leer a los estudiantes japoneses un manuscrito dirigido a oyentes europeos, a causa de que sus supuestos sobre materias históricas, filosóficas y teológicas eran en absoluto distintos. Eso era especialmente evidente en las conferencias sobre historia. Es posible hablar a un público europeo sobre Lutero y la Reforma con el supuesto de que, por lo menos, tiene un conocimiento básico sobre el contexto espiritual, cultural y político de ese período. También puede aludirse a determinados hechos de la historia del arte o de la vida de la iglesia, y puede tenerse la seguridad de provocar ciertas asociaciones. Todo eso no es factible en Asia. Por cierto, el estudiante japonés desconoce, quizás no intelectualmente, pero sí emocionalmente, el período de la Reforma, así como el estudiante alemán de teología no conoce el período del shogún Hideyoshi. Pedro Lombardo no está más cerca de un estudiante japonés que Dengyo-Daishi de un estudiante alemán. Hacer que la historia de la Reforma le resulte inteligible a un estudiante japonés significa explicarla en términos de su propio pensamiento y conocimiento históricos y con una relación positiva y crítica ante los hechos; de otra forma, cualquier disertación será incomprensible. El conferenciante que realmente desea hacerse entender por un público cuyo modo de pensar es tan distinto del suyo, debe hacer un esfuerzo enorme y una autocrítica constante. La mayoría de los profesores visitantes europeos y norteamericanos deben recurrir a la lectura de manuscritos preparados. Uno de mis amigos japoneses sugirió cortésmente que ello equivale a colocar un petardo, a veces éste explota y otras, falla.

A medida que comprendía la esencia de una religión no cristiana, inmediatamente se me revelaba cada vez con mayor claridad en qué medida y con cuánta profundidad nuestra actitud occidental, nuestra reacción intelectual, emocional y volitiva hacia otras religiones, es influida por nuestra herencia europea y cristiana. Una de las reglas básicas del estudio fenomenológico de las religiones es evitar juzgar otras creencias con criterios propios. Sin embargo, varias veces me sorprendió la dificultad que supone observar esta regla en la práctica Nuestro pensamiento científico crítico, nuestra experiencia total de la vida, nuestras reacciones emo-

cionales y volitivas están fuertemente moldeadas por nuestros específicos presupuestos cristianos y por los modos de pensamiento y de vida occidentales. Esto ocurre incluso respecto de formas menos definitivas y secularizadas de pensamiento y de vida opuestas a las exigencias del cristianismo. Por supuesto, en la mayoría de los casos, quizás en todos, no tenemos ninguna conciencia de estos presupuestos. Permítaseme hacer tres observaciones al respecto:

1) Nuestro pensamiento cristiano occidental se caracteriza en sus ideas filosóficas y metodológicas más profundas por una noción personalista de Dios. Este concepto hace particularmente difícil comprender la disposición fundamental del budismo, que no conoce tal idea de Dios. La reacción tradicional de Occidente, en la teología cristiana así como en la filosofía occidental, es caracterizar a la fe budista como "atea" Para un occidental es difícil comprender la forma específica del budismo de acercarse a lo trascendente. Personalmente, tenía un conocimiento teórico, gracias a mi conocimiento de la literatura budista, de los dogmas no-teístas del budismo. Pero ellos me resultaron claros sólo cuando concurrí a los "servicios de adoración" o en conversaciones con sacerdotes y legos budistas. Tenemos dificultades para comprender la noción no-teísta del budismo porque la idea personalista de Dios desempeña un papel fundamental en nuestra lógica occidental. Necesitamos un constante esfuerzo y nuevas experiencias para comprender que la diferencia básica entre las dos creencias no se basa en conceptos teológicos abstractos. Es más profunda, pues esta forma particular de expresión se logra mediante una cierta disciplina en la meditación. Es entonces cuando la experiencia de lo trascendente se cultiva y se asegura para la vida total del budismo.

Desde los púlpitos cristianos oímos proclamar en términos ruidosos y seguros la detallada información respecto de la esencia de Dios, el curso exacto de su actividad providencial y de la vida interior de las tres personas divinas en la unidad de la sustancia dividida. Pero el silencio reverente de los budistas ante el "vacío" de lo trascendente, más allá de toda dialéctica de los conceptos humanos, está lleno de su propia caridad.

El arte budista fue lo que más me ayudó a superar esa actitud intelectual de "conejo asustado" frente al "ateísmo" teológico del budismo. Me impresionaban en particular las representaciones de Buda en las distintas posiciones de la meditación. Nuestras ideas teológicas y conceptos de Dios tradicionales son un serio obstáculo para la comprensión de las formas budistas de la experiencia trascendental. En el mejor de los casos, la idea de Meister Eckhart sobre la Nada divina, o la noción de Jacob Böhme de lo *Ungrund* * en Dios, pueden servir como puentes para comprender una experiencia budista de lo trascendente a partir de una experiencia cristiana.

2) El politeísmo hinduista y sintoísta me presentaron todavía otro problema. Me sentía simplemente incapaz de comprender por qué un creyente prefería sólo un dios o diosa del vasto panteón. ¿Qué atrae al rico fabricante de envases de Kioto al altar de la diosa del arroz Ineri y lo lleva a donar pirámides completas de sus envases y *pickles*? Vi tales ofrendas literalmente apiladas al lado de otras pirámides de arroz, cascos de vino y botellas de coñac que otros comerciantes habían donado a la diosa de ese altar. La elección de un dios entre los ochocientos mil dioses del panteón sintoísta me resultaba un verdadero enigma. ¿Qué lleva al devoto hindú a pasar un día sin detenerse ante los templos de Kalí y de Vishnú y correr al santuario de Krishna a ofrecerle su sacrificio de flores y sus plegarias, y a participar al día siguiente en el festival de Kalí? ¿Qué papel desempeña en la mente del devoto el dios individual al lado de los demás dioses? Muchos factores impiden nuestra comprensión de todos estos problemas. Considérense, por ejemplo, las enérgicas denuncias de los profetas del Antiguo Testamento ante los ídolos y la idolatría de los antiguos. Consciente o inconscientemente, el cristiano moderno está incluido por tales actitudes tradicionales. Si las reduce a argumentos teológicos, tampoco puede apreciar completamente la fuerza de estas actitudes. La batalla emprendida contra las prácticas politeístas por las religiones mosaicas y cristianas debe verse como una respuesta emocional total

* En Böhme, *Ungrund* significa lo Absoluto absolutamente indeterminado, lo *Absoluto* libre de toda determinación. [E.]

que impregna nuestras actitudes más hondamente que cualquier afirmación intelectual.

Ni siquiera los distintos renacimientos europeos de la antigüedad clásica cambiaron en forma apreciable esta actitud. Aún estamos acostumbrados a ver las antiguas moradas de los dioses a la luz de las transfiguraciones poéticas del humanismo y el clasicismo. Este mundo total de dioses difamados por el cristianismo flamea una vez más en una especie de romanticismo estético. Pero estas divinidades, en el mejor de los casos, son para nosotros sólo alegorías. Ya no podemos concebir el significado religioso que como dioses tuvieron para los fieles que les oraron y les ofrendaron sacrificios.

Sin embargo, en las tierras asiáticas el politeísmo no se presenta como una mitología literaria, sino como una creencia religiosa genuina y como una práctica viviente de culto. Se muestra en una sobrecogedora diversidad y en los niveles más variados de conciencia religiosa. Como en las religiones helenísticas de la antigüedad, también en la India se registró un desarrollo hacia el monoteísmo. Las deidades hindúes Krishna, Vishnú, Kalí y otras se adoraban como manifestaciones de Brahma, el Dios trascendente, el dios hindú, con mucha más reverencia que al Dios de Plotino, porque la religión hindú presupone una pluralidad de mundos en oposición con la estrechez geocéntrica de la imagen del mundo de la antigüedad clásica.

Este desarrollo es el resultado de un profundo cambio en la conciencia religiosa de la India. Sin embargo, en el sintoísmo todavía no se registró este cambio. Difícilmente pueda colocarse a sus ochocientos mil dioses en un orden jerárquico, ya que cada dios en sí mismo es una manifestación particular de lo numinoso. Mientras visitaba los festivales de los altares sintoístas me pregunté a menudo qué llevaba a los fieles a preferir a éste o aquel dios particular, a ofrecerle sacrificios y a adorarlo de un modo especial. (Los altares requieren con preferencia sacrificios sustanciales, desde el retiro de toda ayuda estatal.) Buscar la respuesta a esta pregunta en la costumbre o en la convención existente acerca de la relación de ciertos grupos ocupacionales con determinadas deidades es sólo dejar de lado el

problema. Más bien parecería que se adora lo divino según la forma en que se manifestó imponente y efectivamente en la vida propia, ya sea como auxiliador, como dador de suerte, como protector y salvador o como un poder que esparce horror y despierta el temor. Tal experiencia del *numen praesens* es fundamental y decisiva para la devoción del culto. Manilal Parekh, en su libro sobre Zoroastro, expresó este pensamiento de modo excelente al referirse a los devotos de la época del Rig Veda: "Invocan a un dios porque necesitan algo de él, y por el momento, él ocupa todos sus horizontes. De esta manera, no hay dios supremo en este panteón."

Repetidas veces pregunté a mis amigos sintoístas: ¿cuál es la esencia del sintoísmo en la veneración de los abundantes dioses en los diversos templos, grandes y pequeños? Uno de ellos, sacerdote de un templo sintoísta, contestó que es la devoción a las fuerzas creadoras del universo en los ámbitos corporal, cósmico, ético, intelectual y estético. Sin duda alguna, esta respuesta satisface el aspecto más importante. Para esta etapa de la conciencia religiosa es decisivo el encuentro con la autorrealización de lo trascendente en su forma individual y expresión de poder. Este encuentro es el factor fundamental, ocurra sobre una montaña sagrada, junto a una fuente o un árbol sagrados o en la reunión con un héroe ético. En consecuencia, el mundo de los dioses nunca termina; sólo el politeísmo muerto de nuestra antigüedad literaria clásica es "perfecto", su Olimpo completo y filológicamente expresado en conceptos. El politeísmo viviente crea constantemente nuevos dioses. Uno de los altares más importantes del sintoísmo está dedicado a la veneración del general Nogis, quien en 1921 realizó un demostrativo *harakiri* según todas las formas litúrgicas del autosacrificio religioso. Mediante este acto se llamó la atención de la juventud japonesa, que habitualmente siente, reconoce y rinde culto a lo trascendente en manifestaciones cuyas formas son de continuo renovadas, respecto de los peligros de la occidentalización. Precisamente del sintoísmo surgieron en los últimos tiempos no sólo nuevos dioses, sino también nuevas religiones. Por eso, el politeísmo viviente es extraordinariamente dúctil y está abierto a la sistemati-

zación y a una organización jerárquica. Además es capaz de ajustarse a las diversas altas religiones, como ocurrió en el caso del monoteísmo de los Vedas y también del budismo. Sólo el judaísmo comprendió la idea de la unidad de Dios en el sentido exclusivo de que todos los dioses que se hallan junto a Jehová no son "nada". De acuerdo con la tradición del monoteísmo judío, la iglesia cristiana utilizó la interpretación exclusivista de la unidad de Dios para denunciar a los dioses de sus vecinos no cristianos como demonios y abolir sus cultos. La misma teología cristiana encubrió la doctrina cristiana de la Trinidad, a veces interpretada en un sentido politeísta, para que ya no resultase posible la comprensión de un politeísmo legítimo.

3) La tercera observación es que en el hinduismo, tanto como en el budismo y el sintoísmo, falta otra distinción igualmente fundamental para nuestro pensamiento cristiano: la creencia en la diferencia esencial básica existente entre la creación y el Creador. Para nuestro pensamiento occidental cristiano, esta discontinuidad absoluta entre el Creador y la creación tiene carácter normativo; sin embargo, ella no existe en el budismo y en el sintoísmo. En el pensamiento budista y sintoísta la idea de la unidad del ser tiene la misma importancia central que para nosotros tiene la noción de una distinción absoluta entre el Creador y la creación. Esta idea de la unidad no sólo se vincula con el método particular de la experiencia, la meditación y la visión religiosas directas, sino que también se relaciona con la lógica y la formación de conceptos, aun cuando éstos no estén de ninguna manera relacionados con la experiencia religiosa como tal.

Podrían hacerse muchas otras observaciones al respecto, tales como las relativas a la relación del hombre con la naturaleza, con el universo y, en especial, la idea de la deificación. El visitante occidental que se pone en contacto con las religiones orientales se sorprende al ver cómo ciertas personalidades destacadas son rápidamente elevadas al rango de dioses, o se las reconoce y se les rinde culto como encarnaciones de determinados atributos divinos. Sin embargo, ello sólo sorprende a quien sostiene el presupuesto occidental básico de una absoluta discontinuidad entre las

existencias humana y divina. Desde el punto de vista de la unidad de las ideas, este paso es tan justificado como lo es para nosotros la intransitable separación existente entre el Creador y la creación.

Otro supuesto básico que es parte de nuestro pensamiento cristiano occidental es la habitual preferencia otorgada a la teología, la parte doctrinal de la religión, cuando se trata de interpretar las formas de expresión religiosa. Pero esta preferencia es una característica específica del cristianismo, en especial de la variedad protestante del cristianismo occidental. La consecuencia de la aplicación de este punto de vista al examen crítico de las religiones asiáticas fue poner el acento sobre los elementos didácticos y doctrinales. De este modo, algunos autores occidentales, al interpretar el budismo y el hinduismo, forzaron indebidamente las enseñanzas y la filosofía de estas religiones.

Yo mismo tuve una gran sorpresa al descubrir que en el budismo contemporáneo desempeñan un papel mucho más importante sus elementos litúrgicos y de culto. Un elemento de la vida religiosa que desapareció casi por completo en las prácticas del cristianismo occidental, el ejercicio de la meditación como disciplina espiritual y ascética, posee una enorme importancia dentro del budismo. Este hecho sólo se me aclaró cuando pude verlo directamente.

En el budismo, la meditación no es el privilegio de unos pocos especialistas, sino una práctica totalmente compartida por la mayoría de los legos. En los países budistas se cree hasta hoy que antes de ocupar una posición de importancia en el gobierno, la administración, la ciencia o en cualquier otra ubicación de la vida militar y social, los hombres deben prepararse en la meditación. Todavía en la actualidad muchos budistas cultos tienen la costumbre de pasar sus vacaciones como novicios temporarios en un monasterio y allí dedicarse a la meditación. Por otra parte, en el hinduismo la meditación está todavía mucho más viva y se la practica en una sorprendente variedad de formas y métodos, porque la mayoría de los grandes gurúes y fundadores de *ashram* desarrollaron sus modos propios de meditación y de yoga y los transmitieron a sus discípulos.

La importancia de la meditación en Oriente obtuvo un

progresivo reconocimiento en la moderna literatura occidental relativa a la ciencia de la religión y fue elucidada en diversos estudios técnicos. Sin embargo, apenas se consideró toda la vasta área de lenguaje simbólico de las religiones orientales, y lo mismo ocurrió con su liturgia y sus cultos. Repetidas veces me sorprendió el poder del símbolo en los servicios de culto budista, donde sus diligentes sacerdotes me explicaron con frecuencia detalles del simbolismo, cuyo lenguaje parece inaccesible, especialmente en el budismo. Sobre todo está muy desarrollado el simbolismo del movimiento de manos, brazos y dedos. En las religiones orientales estos simbolismos alcanzaron una gran perfección en dos campos. Desempeña un papel en las danzas litúrgicas de la India, donde se conservan hasta hoy una gran cantidad de movimientos de manos y dedos (*mudrâ*). También se los encuentra en la práctica de la meditación y en el culto de dos escuelas budistas, la Tendai y la Shingon. En la tradición esotérica de estas escuelas, el simbolismo del dedo y la mano fue cultivado hasta desarrollar un sistema de expresión increíblemente diestro y complejo, que permite comunicar mediante dichos símbolos todo el contenido de la doctrina secreta de la escuela en un servicio de culto. La misma significación poseen las posiciones del cuerpo, manos y dedos durante la meditación. Esto se debe a que la persona que medita se pone en la posición correspondiente a la de Buda o de algún *bodhisattva* en su camino hacia el logro de la total iluminación.

A menudo se dijo que la vida religiosa del cristianismo no se limita a sus enseñanzas y teología. Evidentemente, eso ocurre en una medida todavía mayor en el budismo que, en esencia, es religión practicada, meditación práctica, representación simbólica y expresión litúrgica en el culto.

El cristiano de Occidente también debe cuidarse de transferir a las religiones orientales sus propias ideas vinculadas con la organización de la religión. Siempre tenemos en cuenta, con mayor o menor conciencia, el modelo eclasiástico cristiano cuando analizamos otras religiones. Los budistas japoneses no forman una "iglesia" budista. De hecho, el budismo está representado por una diversidad de es-

cuelas con sus propios templos y monasterios y por sus propias instituciones educativas y universidades, las que no están coordinadas en ninguna forma organizada. Además, dentro de las escuelas particulares existe una vinculación organizativa mínima entre los templos y monasterios, que son fundamentalmente unidades autónomas y económicamente independientes. Sólo en los últimos tiempos se formó una federación budista en el Japón. De modo incidental, ésta fue inspirada por la formación de la "Comunidad Budista Mundial", establecida en relación con el Sexto Congreso Budista de Rangún de 1954-56. Pero su finalidad es meramente la representación de los intereses comunes entre los diferentes grupos japoneses y budistas. No tiene ninguna relación con una organización eclesiástica.

Sería por igual erróneo aplicar a las religiones orientales la idea de que una persona puede ser miembro de una sola comunidad religiosa. Esta noción se originó principalmente en el cristianismo confesional. Ello no se aplica al Japón ni a China, donde el taoísmo, confucianismo y budismo se mezclan e interpenetran en la vida del individuo, cosa que también ocurre con el sintoísmo y el budismo en el Japón. El japonés es sintoísta cuando se casa, puesto que la ceremonia matrimonial es realizada por el sacerdote en el templo de esa fe, y es budista cuando muere, porque los ritos fúnebres son realizados por sacerdotes budistas y los cementerios se vinculan con templos de esa religión, donde además se efectúan los rituales por las almas de los muertos. Entre el casamiento y el funeral, el japonés celebra, de acuerdo con sus preferencias privadas y su tradición familiar, los festivales de los templos sintoístas y budistas. Después de la ocupación, cuando los norteamericanos llevaron a cabo un censo vinculado con la legislación religiosa que se proponían establecer, con gran sorpresa se encontró que, en el Japón, que tenía una población de 89.000.000 de habitantes, se habían registrado 135.000.000 de fieles de todos los grupos religiosos. De hecho, no había en las cifras ningún fraude. El curioso excedente de fieles se debía al registro de individuos como miembros de templos budistas y sintoístas al mismo tiempo. Por esa razón, las personas aparecían dos veces en los censos religiosos. El "budismo puro"

mencionado en nuestros libros de texto sobre historia de la religión, no existe de ninguna manera, ya que, incluso en los diversos centros de enseñanza y meditación budista, esta fe se amalgama con diversos niveles de conciencia religiosa expresados en mitologías locales.

Tuve oportunidad de concurrir a la ceremonia de la consagración de un sacerdote budista. De acuerdo con el ritual, el sacerdote recién consagrado ofrece su obediencia primero a la diosa solar Amaterasu y luego a la persona del Emperador. Este tipo de vinculación entre el budismo y el sintoísmo se presentó en Japón ya a principios del siglo VIII. Se debió a las enseñanzas de Kobo-Daishi, quien enseñó en sus sermones al pueblo que los dioses del sintoísmo eran idénticos a los *bodhisattva* de las doctrinas budistas. Esta identificación no sólo se produjo en los planos intelectual y teológico, sino en los de la liturgia, el culto, el lenguaje religioso simbólico y la mitología. Condujo formas prácticas de conducta que no pueden juzgarse de acuerdo con criterios de pensamiento dogmático y con la división de las religiones sobre fundamentos de doctrina.

Otro aspecto de las creencias orientales que me resultó difícil comprender fue el de la magia y la brujería. Estuve en contacto con el exorcismo y la brujería, y también con formas mágicas de las danzas, palabras, escritos e imágenes del culto. Con ellas, el cristiano occidental ingresa en una amplia dimensión religiosa que de otro modo le sería totalmente inaccesible por su propia tradición. El cristianismo consideró a todo aspecto mágico como "demoníaco" y lo proscribió del ámbito cristiano. Éste es otro de los sorprendentes ejemplos de cómo en el hinduismo y en el budismo continúan coexistiendo y entremezclándose todos los niveles de conciencia religiosa y todas las variedades de la fe. El observador europeo siempre siente el impulso de crear divisiones y diferenciaciones. Mis amigos hindúes observaron que muchos visitantes europeos interesados por el hinduismo, hacen la misma pregunta. Al observar la devoción de los hindúes en sus templos preguntan cómo es posible que coexistan dentro del hinduismo tales oposiciones variables y mutuamente excluyentes. Se sorprenden al encontrar, junto a las más altas formas espirituales y éticas

del monoteísmo y al estilo más elevado de ascetismo y meditación, brujería y magia primitivas tales como pueden encontrarse en el fetichismo africano. La respuesta hindú a esta pregunta será siempre que semejantes cosas no constituyen de ninguna manera opuestos mutuamente excluyentes, sino que representan etapas en el desarrollo de la conciencia religiosa.

En el budismo se encuentra una situación similar. Muchos de los rituales del culto a los que se me permitió concurrir se basaban en nociones completamente mágicas. Por ejemplo, me impresionó en particular el servicio de año nuevo de un monasterio zen. Durante tres días consecutivos se celebró el festival de lo que se llama Daihanya, el traslado material de libros. La idea básica de esta festividad es poner en movimiento el contenido completo de las enseñanzas de Buda. Pero, puesto que esta doctrina ocupa alrededor de seiscientos volúmenes, a una pequeña comunidad monacal le resultaría imposible recitarlos en su totalidad en un servicio de culto. Tal recitado del canon sólo podría efectuarse en una ocasión como el Sexto Consejo del Budismo, donde miles de monjes se ocuparon durante un largo período en recitar consecutivamente los Sûtra.

A cambio de ello, en el monasterio zen, el movimiento espiritual del contenido de los seiscientos volúmenes se realiza mágicamente mediante el movimiento físico de los libros. Sobre mesas bajas que se encuentran delante de cada monje, se apilan de diez a quince volúmenes del canon. Durante el servicio, cada uno de ellos, escritos sobre una hoja larga y doblada, es desplegado como un acordeón y vuelto a plegar con un rítmico movimiento ritual. El monje lo balancea vivamente sobre su cabeza mientras dice en voz alta su título y la primera y última líneas. La idea de este acto es que, al ponerlo físicamente en movimiento, se mueve de manera concreta el contenido espiritual del libro. A esta liturgia la consideran muy valiosa, tanto quienes la efectúan como los demás budistas.

Para el pensamiento occidental parece absurdo poner en movimiento el contenido espiritual de un libro hojeándolo litúrgicamente. Ya no comprendemos el significado de la magia; tampoco distinguimos la magia negra de la blanca.

Los supuestos peculiares básicos relativos a la relación del espíritu y de la materia, subyacente a esta idea, son extraños a nuestro pensamiento y nos resulta difícil comprenderlos. Estos supuestos actúan en un nivel aún más primitivo en el sistema de los ruedos de oración budistas-lamaístas. Ese sistema consiste en producir el contenido espiritual de una oración mediante movimientos del pergamino sobre el cual está escrita la oración.

Igualmente difícil me resultaba entender la práctica de los sacrificios y su significado. Las motivaciones emocionales y espirituales más profundas de un sacrificio, su valor estimado, la enorme variedad de sacrificios (de flores, incienso, bebidas, animales y todas las múltiples variaciones litúrgicas y rituales) son por demás complejas para comprenderlas a fondo. En gran medida todo este mundo está cerrado a los europeos, en especial a los de fe protestante. Se trata de un universo cuyo camino de acceso perdimos hace siglos. El abismo que nos separa de la antigua idea del sacrificio no puede superarse simplemente mediante un salto intelectual. Sin embargo, hay unas pocas obras de filósofos europeos que son significativas al respecto. Por ejemplo, Franz von Baader, al estudiar los diversos tipos de sacrificio en la historia de las religiones, pudo comprender algo acerca de este misterio.

Otro peligro de incomprensión reside en la evaluación de las misiones religiosas no cristianas. También en este caso los observadores occidentales se inclinan a suponer en ellas la presencia de las formas de misión y propaganda, así como de los métodos y prácticas, de tipo cristiano. Tales supuestos únicamente pueden conducir a errores. Es verdad que existe una cierta analogía entre la expansión del hinduismo y del budismo, por una parte, y la misión de Bizancio y de la iglesia nestoriana entre los siglos v y x, por la otra. Sin embargo, en Oriente, la base de las misiones no es una organización específica, sino que se trata de una actividad libre, en parte improvisada, de personalidades carismáticas que, como monjes, consejeros y maestros ambulantes, reunieron un grupo de discípulos a su alrededor. En general, este tipo de actividad se relaciona con la formación de centros monacales. En el hinduismo observamos la aparición

de líderes individuales que fundan *ashram*, a partir de las cuales se inicia la expansión misionera o la actividad reformista. Del mismo modo, la historia del budismo se vincula muy estrechamente con la aparición de tales personalidades carismáticas Como predicadores ambulantes y fundadores de comunidades monásticas, estos hombres contribuyeron con sus propias formas particulares de enseñanza y meditación. Sólo muy recientemente el budismo inició una actividad misionera organizada. En este caso es importante señalar que el modelo de sus métodos de propaganda, así como de su organización, lo proporcionó la misión mundial cristiana.

Contrariamente a lo que podría parecer, mi propósito en este ensayo no fue reprochar o intimidar. He enumerado algunos de estos problemas porque creo que es esencial aclararlos para progresar en el camino de una mejor comprensión de las religiones de Oriente. Para terminar, permítaseme hacer una confesión personal. En esta tarea, mi mayor estímulo fue el pensamiento de que en nosotros mismos tenemos la condición esencial para comprender otras creencias. Sin ninguna duda, en la personalidad humana hay formas anteriores de experiencia religiosa y de etapas tempranas de conciencia religiosa. La teología cristiana logró eliminar la mayor parte de estas ideas arcaicas, pero no pudo quitar de nuestra herencia esos primeros estadios de la conciencia religiosa. Por ejemplo, en Alemania podemos contemplar un pasado de treinta generaciones de tradición cristiana. No es necesario decir que sus ideas y experiencias se modelaron según una forma más o menos cristiana; pero detrás de ellas hay, si realmente la humanidad tiene 6.000.000 de años como suponen los antropólogos, 180.000 generaciones cuya conciencia religiosa pasó por todas las etapas del animismo y del politeísmo. No tendría sentido suponer que la experiencia de estos tempranos pueblos no tuvo un efecto decisivo sobre el desarrollo espiritual y moral de la humanidad de hoy, como también sobre los cristianos actuales. En algún lugar del estrato fundamental de nuestra conciencia religiosa viven la experiencia religiosa y las diversas formas conceptuales de nuestros antecesores. En algún lugar de nosotros se encuentra la herencia de la sibila y del

arúspice; en algún rincón oculto, todavía escuchamos la flauta de Pan y nos estremecemos al oír el sistro. Es posible que nuestra aversión a la carne de caballo se deba a la influencia cristiana. Subsiste como un fuerte vestigio del sagrado apetito con que nuestros antecesores comían el caballo del sacrificio hace treinta generaciones. No podemos separarnos de la experiencia y de las ideas de las incontables generaciones que nos precedieron.

En la noche de su iluminación bajo el árbol *bodhi*, se reveló a Buda la comprensión de todas sus encarnaciones anteriores. Por mi parte, ambiciono otra intuición: una clara comprensión de las etapas anteriores de conciencia religiosa de la humanidad. Me gustaría conocer la forma en que el hombre pasó a través de ellas hasta llegar al presente y cómo yace sumergida en lo profundo de nuestra humanidad, de algún modo que hasta ahora se nos oculta. Ello no equivale al deseo de volver a esos estadios. Se trata más bien del deseo de conocer la continuidad interna de los significados de esas diversas formas y etapas de la conciencia religiosa. Y este deseo no me parece extraño al cristianismo. Porque si la historia es en un sentido la historia de la salvación, entonces no puede haber comenzado con Moisés en el año 1250 a. J. C. La historia es tan vieja como la de la humanidad, que, según suponemos, tenía ya 6.000.000 de años cuando nació Moisés. Y si es así, entonces la historia de las religiones y la del desarrollo de la conciencia religiosa deben considerarse como sinónimos de la historia de la salvación. Si la revelación de Cristo es la culminación de los tiempos, entonces debe ser también la culminación de la historia de las religiones. Entonces puede afirmarse también que las etapas anteriores de la religión, por las cuales pasó la humanidad, tienen una relación significativa y positiva con esta culminación de los tiempos y de la historia de la humanidad. Sobre esta base, una de las tareas más importantes de los estudios cristianos contemporáneos sería presentar una nueva teología de la historia de las religiones. Entonces se abrirá el camino hacia una verdadera "comprensión" entre los credos del mundo, tal como lo vaticinó Joachim Wach.

VIII

LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES COMO PREPARACION PARA LA COOPERACION ENTRE LAS RELIGIONES

FRIEDRICH HEILER

"¿Acaso no tenemos *un* mismo padre para todos nosotros? ¿No nos ha creado *un* mismo Dios? ¿Por qué obramos pérfidamente unos con otros?" Un rabino judío repitió estas palabras del profeta Malaquías (2:10), hace algunas décadas, al felicitar a un obispo católico en su consagración. Es necesario que la creencia en *un* Dios despierte entre los creyentes de todas las religiones superiores la conciencia de pertenecer todos a una familia y la obligación de permanecer fraternalmente unidos. Es comprensible que se consideren a sí mismos como enemigos quienen profesan una forma divisiva de politeísmo nacional, no sólo por razones políticas sino también religiosas. Para ellos, la rivalidad nacional es también una lucha entre sus dioses. Pero, a primera vista, parece inconcebible que quienes tienen fe en *un* Dios o en *una* esencia divina puedan mantener al mismo tiempo una actitud de distanciamiento mutuo y de hostilidad.

Sin embargo, así ocurrió en la historia de las religiones. Los creyentes de las religiones superiores se opusieron recíprocamente una y otra vez, si no a través de persecuciones sangrientas, sí desdeñando a los fieles de otros credos y considerándolos personas de ignorancia deplorable a las que es preciso conducir con la mayor rapidez hacia la iglesia y religión verdaderas. ¡Cuántos seres humanos fueron víctimas de guerras religiosas, con cuánta frecuencia se opri-

mió las conciencias de los fieles de otras religiones, cuántos son los martirios sufridos a causa de la valiente confesión de creencias individuales! ¡Piénsese en los repetidos casos de persecución del budismo por el confucianismo en China y el islamismo en la India! ¡O en la proscripción de los judíos y su segregación en *ghettos* durante la Edad Media cristiana, la imposición eclesiástica del bautismo y de la concurrencia a los oficios! Recuérdense las cruzadas cristianas contra el Islam y todas sus crueldades, y, a su vez, la presión de los gobernantes musulmanes sobre las naciones cristianas. ¡Incluso en las religiones familiarizadas con el concepto de tolerancia, como el hinduismo, los conversos al cristianismo fueron expulsados de sus familias y castas y tratados peor que a parias!

Aunque en los tiempos más modernos la persecución religiosa pasó de los poderes religiosos a las potencias políticas totalitarias, todavía es generalizado el desprecio profundamente irracional por las demás religiones. Por cierto, en el cristianismo occidental de hoy, la intolerancia tiene, en cierto sentido, mayor vigencia que en las épocas del iluminismo, el clasicismo y el romanticismo. Cuando pensamos en la franqueza con que los filósofos del iluminismo daban su bienvenida a la filosofía china (el interés de Schopenhauer por la filosofía de la India, el de Goethe, Herder y Rückert por la sabiduría hindú, así como el de Ricardo Wagner y Friedrich Max Müller por la misma),[1] podemos comprender el lamento de Albert Schweitzer ante la actual regresión hacia un estrecho dogmatismo. "Tenemos una rica herencia del pasado. Esta herencia fue malgastada."[2] Palabras que parecen cada vez más apropiadas

[1] Citas de Heiler: *Buddhistische Versenkung* (Munich, 1922), pág. 68; "Um die Zusammenarbeit der Christenheit mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften", *Schweizerische theologische Umschau*, XXII (1952), pág. 3 y sigs.; *Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen, V*, vols. I, II; "How Can Christian and Non-Christian Religions Cooperate?", *Hibbert Journal*, LII (enero, 1952), pág. 110. Cf. Ludwig Alsdorf, *Die deutschindischen Geitesbeziehungen* (ed. india; H. Vowinckel), 1942; Raymond Schwab, *Renaissance orientale* (París, 1950).

[2] Entrevista con Rudolf Grabs, Albert Schweitzer, *Denken und Tat* (Hamburgo, 1952), pág. 242.

a medida que se piensa en el progreso realizado por la historia de las religiones precristianas y no cristianas del siglo XVIII y comienzos del XIX. Prueba de ello es la *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, de Friedrich Meyner, del año 1807. El lamento de Schweitzer adquiere significación cuando pensamos en el entusiasmo con que un teólogo como Friedrich Schleiermacher abrazó toda la diversidad de la vida religiosa del mundo no cristiano en su *Reden*. Los clérigos y los teólogos de nuestros días están muy por debajo de ese sentido de unidad que impregna la obra cultural de la UNESCO. Si nos preguntamos por qué este sentido de la unidad debe hallar obstáculos en las áreas donde debe promovérselo con más energía, hallaremos la razón de esta paradoja en el absolutismo característico de un sector de las religiones superiores.

En *An Historian's Approach to Religion*[3] (la mejor obra teológica de los últimos diez años, aunque su autor no es un teólogo), Arnold Toynbee señala que las tres religiones de revelación surgidas de una raíz histórica común —el judaísmo, el islamismo y el cristianismo— tienen una tendencia hacia el exclusivismo y la intolerancia. Se adjudican a sí mismas una validez definitiva. Mientras los fieles de las religiones de la India reconocen las demás religiones, en la medida en que disciernen en ellas otras manifestaciones de los elementos esenciales de su propia religión, las tres religiones mencionadas (en especial el cristianismo) son tan exclusivas que sus fieles a menudo consideran a las demás religiones como el producto del error, el pecado y la malicia. De esta manera, transfieren el sentido absoluto que es propio solamente de lo divino y eterno a su sistema de fe, sin ver que este divino absoluto también puede ser alcanzado en formas totalmente diferentes de pensamiento y devoción.

Por cierto, en algún sentido la objeción de Toynbee es correcta. Las religiones hindúes representan un tesoro de más de dos mil años de tolerancia. En el año 250 a. J. C. el rey Asoka, una de las figuras más nobles de la historia del mundo y el promulgador del budismo, proclamó ante sus

[3] Oxford University Press, 1956.

súbditos no sólo la tolerancia, sino también el amor por las demás religiones. Afirmó en uno de sus famosos edictos grabados en piedra:

El divinamente favorecido rey Piyadasi honra a todas las sectas, a las ascéticas tanto como a las locales. Las honra con regalos y tributos de todo tipo. Pero el divinamente favorecido no da tanta importancia a los regalos y tributos, sino más bien a que todas las religiones puedan desarrollarse en su esencia. La razón de ello es que no deben efectuarse elogios de la propia religión ni reproches a las demás en ocasiones inadecuadas. Por el contrario, debe aprovecharse toda oportunidad de honrar a las demás religiones. Al actuar de esta manera, él favorece la propia religión y hace el bien a las demás. De otra manera, perjudicaría a su propia religión y afearía a las otras, y todo ello a causa de la admiración por su propia fe. Al magnificar su propia causa, haría más daño a su propia religión. Sólo la unidad es provechosa para que todos puedan oír y aunarse a las demás religiones.[4]

No podrían hallarse muchas admoniciones de este tipo en la historia de la religión cristiana. Sin embargo, entre los teólogos cristianos de todos los períodos hubo también algunos que observaron la revelación de Dios en el mundo no cristiano. De este modo, Justino, el filósofo mártir del siglo II, declaró: "Todos aquellos que vivieron por el Logos, es decir, por la Razón del Mundo, divina y eterna, son cristianos, por más que se los haya considerado ateos, como Sócrates y Heráclito."[5] Así Orígenes, quien no sólo sostuvo la concepción de que Dios envió profetas a todos los pueblos en todos los tiempos, sino que también exhortó a los fieles cristianos para que respetasen las formas de culto y las imágenes sagradas de los paganos. Así Nicolás de Cusa, un cardenal de la iglesia romana, quien vio en todas las religiones el deseo vehemente de un Dios.[6] Así el reformador suizo Huldreich Zwingli,[7] quien creyó que todos los grandes paganos se encontrarían en el cielo, para consternación

[4] *Felsenedikt von Kalsi* (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I), *Inscriptions of Asoka*, comp. E. Hulzsch (Oxford, 1925), vol. XIII; Moritz Winternitz, "Der ältere Buddhismus", en *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, comp. Bertholet (Tubinga, 1929), pág. 151 y sigs.

[5] *Apology*, I, 46

[6] *De pace seu concordantia fidei* (1453), ed. Faber Stapulensis (París, 1514), I, fol. CXIV b.

[7] "Expositio Christianæ fidei", en *Werke*, ed. Schuler and Schulthess, IV, 65.

de Lutero.[8] Así los espiritualistas del siglo XVI, y sobre todo Sebastián Franck,[9] quien declaró que Dios había hablado con mayor claridad a través de personalidades paganas, tales como Platón y Plotino, que mediante Moisés. Así Friedrich Schleiermacher, quien glorificó la gran unidad de todas las religiones en su *Reden*[10] y afirmó que el cristianismo estaba libre de esa tendencia hacia el gobierno exclusivo y el despotismo.[11] Así el arzobispo luterano sueco Nathan Söderblom, quien declaró en su lecho de muerte: "Dios vive, puedo probarlo por la historia de las religiones." Su trabajo póstumo, que trata de los principales tipos de religiones superiores, lleva en alemán el título *Der lebendige Gott in Zeugnis der Religionsgeschichte.*[12] Y así como existen tales ejemplos en el cristianismo también en el judaísmo y en el islamismo hay piadosos hombres de pensamiento, libres del exclusivismo, que lograron comprender la revelación de Dios en otras religiones. Podemos hallar ejemplos en el jasidismo judío, entre los representantes del judaísmo reformado y también en los sufís mahometanos de Arabia, Persia y Turquía.

Pero, a pesar de todo esto, el reproche de Toynbee es correcto, ya que la mayoría de los representantes de la iglesia y de la teología cristianas son exclusivistas y muchos de ellos consideran la intolerancia como una necesidad y gloria de la doctrina cristiana. La tendencia reinante en el protestantismo actual, la llamada teología dialéctica, niega toda revelación de Dios fuera de la Biblia cristiana y considera a las religiones no cristianas como meros intentos de autodeificación que merecen el juicio de Dios. Uno puede oír a tales teólogos exclusivistas decir una y otra vez que no es posible una comunión entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas, la verdad y el engaño. Dicen que no hay unidad

[8] *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545, ed. Erlangen), XXXIII, 399.

[9] *Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (1531); *Paradoxa* (1533), ed. Heinrich Ziegler (Jena, 1909); W. E. Peuckert, *Sebastian Franck* (1943).

[10] *Reden über die Religion*, Rede 5, pág. 241, ed. Rudolf Otto (Gottinga, 1913), pág. 123.

[11] *Ibid.*, pág. 155.

[12] Edición alemana de Friedrich Heiler (Munich, 1942).

de evangelios y religiones, y que sólo es posible concebir una unidad de las creencias religiosas como una deformación de todas las formas de piedad que se hallan fuera de la Biblia, sean cristianas o no cristianas.[18]

Sin embargo, esta sombría imagen de las religiones no corresponde a la verdad. La ciencia de la religión moderna, al analizar la totalidad de las creencias desde el punto de vista de sus expresiones inmediatas y vivas en la palabra, el texto y el arte, muestra una perspectiva absolutamente diferente. Mediante el esfuerzo conjunto de diversas disciplinas científicas modernas tales como la filosofía, la etnología, la prehistoria y la historia, la arqueología, la psicología, la sociología y la filosofía, se ampliaron y refinaron progresivamente los métodos de la ciencia de la religión. De esta manera, llegamos a una concepción más amplia y profunda de la religión y de las religiones de la que era posible en las últimas generaciones, en particular las del iluminismo y el romanticismo, que hicieron tantos progresos en la ciencia de la religión. Este estudio, en el que participaron estudiosos de gran jerarquía —hombres como Friedrich Max Müller, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Tor Andrae, Alfred Loisy, Gerardus van der Leeuw, Raffaele Pettazzoni— nos proporcionó un conjunto de conocimientos que eliminaron prejuicios de siglos.

La primera impresión que transmite el estudio de la historia de las religiones es la de una maravillosa riqueza de religiones. El viejo dicho de que el sentido de lo maravilloso es el comienzo de la filosofía, también se aplica a la ciencia de la religión. Este sentimiento de lo maravilloso ante la presencia de fenómenos religiosos vastos y multifacéticos impregnó la inmortal obra de Schleiermacher *Reden über die Religion,* reeditada en su forma original por Rudolf Otto en 1899 en ocasión de su centenario.[14] Sin embargo, este sentimiento no sólo se relaciona con la plenitud de las formas, ideas y experiencias religiosas, que Schleiermacher describió como "desarrolladas del eternamente provi-

[13] Cf. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Munich: C. Kaiser, 1932), I, pág. 356 y sigs.
[14] *Reden,* Rede 10.

dente seno del universo".[15] También se relaciona con fenómenos individuales de religiones superiores, ahora abiertos a nuestro mundo espiritual. Considérese el entusiasmo con que Leibniz elogió la religión y la filosofía chinas,[16] el ilimitado apoyo dado por Schopenhauer al misticismo de las Upanishads védicas[17] y el himno que August Wilhelm Schlegel[18] y Wilhelm von Humbold[19] cantaron al gran poema místico de las enseñanzas indias, la Bhagavad Gita. ¡Con qué devoción Max Müller reveló a Occidente las bellezas de la más antigua biblia del hombre, el Rig-Veda,[20] y con qué admiración hablaron Richard Wagner[21] y Anatole France de Buda Gautama! ¡Y con qué entusiasmo Walter Eitlitz descubrió luego al mundo occidental el maravilloso mundo de la Bhakti hindú, es decir, el misticismo del amor.[22]

El segundo fruto de la investigación de las religiones es la estima por las demás creencias. Los hindúes y los budistas, los mahometanos y los mazdeístas, los judíos y los cristianos, todos estaban imbuidos de la misma buena fe, sinceridad, amor ardiente, obediencia y disposición al sacrificio. Siempre tendré ante mis ojos la mirada piadosa y honda de profunda devoción de dos muchachos mahometanos a los que vi orar hace algunos años en una mezquita turca. Muy a menudo los cristianos se avergüenzan ante la profunda piedad, valiente confesión y activo amor

[15] *Ibid.*, Rede 5, pág. 241.

[16] Citado en N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916), pág. 335 y sigs.; R. F. Merkel, "Leibniz und China", en *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag*, ed. E. Hochstetter (Berlín, 1952); también *G. W. von Leibniz und die China-Mission* (Leipzig, 1920).

[17] *Parerga und Paralipomena*, cap. 16, par. 184, Reclam V, pág. 418 y sigs.

[18] *Bhagavadgita* (Bonn, 1823), pág. XXV y sigs.

[19] *Schriften von Friedrich Gentz*, ed. Gustav Schlesier (Mannheim, 1840), V, 291, 300.

[20] "Lectures on the Vedas" (1865) en *Chips from a German Workshop* (Londres, 1867), I, 1-49; *Physical Religion* (Gifford Lectures) (Londres, 1890) (Leipzig: E. O. Franke, 1892).

[21] "Richard Wagner an Mathilde Wesendonck", en *R. Wagners Briefe in Originalausgaben* (Leipzig, 1913), V, 161; Pero Slepcevic, *Der Buddhismus in der deutschen Literatur* (Viena, 1920), pág. 40 y sigs.; Günter Lanczkowski, *Die Bedeutung des indischen Denkens für Richard Wagner und seinen Freundekreis* (Phil. Diss., Marburg, 1947).

[22] *Die indische Gottesliebe* (Friburgo, 1955).

manifestados por un hermano en otras religiones. Así el severo profeta florentino Savonarola declaró a sus conciudadanos: "Los judíos y los turcos observan su religión mucho mejor que los cristianos, quienes deben aprender de la forma cómo los turcos dan testimonio al nombre de Dios. Hace mucho tiempo que ellos se hubieran convertido, de no sentirse justamente ofendidos por las malas vidas de los cristianos."[23] Y en el *Natán*, de Lessing, leemos la exclamación: "Natán, Natán, tú eres un cristiano. ¡Por Dios, el mejor cristiano que hubo!"

Más importante que estas impresiones inicialmente directas y bastante emocionales de las demás religiones, es la comprensión de la falsedad de muchos juicios polémicos del pasado. Durante muchos siglos la polémica cristiana hizo de Mahoma un embustero y un modelo de bajeza, hasta que la investigación filológica e histórica lo colocó en su adecuada perspectiva e hizo justicia a su genio religioso.[24] El punto máximo de varios siglos de estudios islámicos es la obra de un obispo luterano sueco, Tor Andrae,[25] quien aclara con profundidad y devota comprensión incluso aquellos aspectos del profeta que, una y otra vez, provocaron duros juicios. Durante mucho tiempo el hinduismo fue considerado como un confuso y grotesco politeísmo hasta que el estudio de los textos aclaró la energía con la cual la teología india comprendió la ausencia significativa de dualidad, la unidad de los seres divinos y la interioridad con que el misticismo hindú de la *bhakti* abrazó el favor redentor de un dios salvador.[26] Durante décadas, la opinión de que el antiguo budismo no era más que una concepción del mundo y una ética ateas que conducían a

[23] Joseph Schnitzer, *Savonarola* (Munich, 1923), I, pág. 258.

[24] Hans Haas, "Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten", *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. XXXI (1916); Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlín, 1923), pág. 115 y sigs.

[25] *Mohammed, sein Leben und sein Glaube* (Gottinga, 1932).

[26] Cf. esp. R. Otto, *West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung* (Gotha, 1926) (traducción inglesa: *Mysticism East and West*); "Vishnu-Narayana", en *Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena, 1917 1923), vol. I, *Siddharta des Ramanuja* (2ª ed.; Jena, 1917, 1923 Eitlitz, *op. cit.*

la nada del Nirvana, representó a la teología occidental,[27] hasta que profundos estudios establecieron que Buda Gautama enseñó una forma mística de salvación que conducía al mismo valor supremo, meta de todo misticismo.[28] La gran mayoría de las argumentaciones utilizadas por la apologética cristiana para sustanciar la falsedad y la inferioridad de las religiones orientales se mostraron insostenibles ante la investigación científica de las fuentes directas.

Al eliminar prejuicios muy arraigados, la investigación científica de la religión progresivamente descubrió la íntima relación existente entre creencias en apariencia distintas. En las últimas décadas los historiadores de las religiones descubrieron numerosos paralelos entre el cristianismo y otros credos. Realmente debe decirse que no existe un concepto religioso, ni una enseñanza dogmática, ni una demanda ética, ni una institución eclesiástica, ni formas de culto y prácticas piadosas en el cristianismo, que no tengan diversos paralelos en las religiones no cristianas. Ejemplos de ello son las creencias en la Trinidad, en la Creación, en la Encarnación; las concepciones del nacimiento de una virgen, el sufrimiento, la muerte y resurrección del dios redentor; la inspiración de las sagradas escrituras; la eficacia única de la gracia; el perdón de los pecados; la oración inspirada; la imitación de Dios; la gloria del paraíso; el cumplimiento del reinado de Dios; el sacerdocio y el monacato; los sacramentos y las ceremonias litúrgicas, incluso el rosario. Todos estos elementos no son sólo cristianos, sino universalmente religiosos y humanos.[29] Basta considerar la imagen de la divina madre con su hijo —que se nos presenta desde los principios de los tiempos a lo largo de toda la historia de las religiones hasta la Madonna del Lejano Oriente, Kwan Yin, la encarnación budista de la misericordia, y compararla con la imagen cristiana de la Madre María y su hijo— para comprender que la humanidad cris-

[27] Heiler, *op. cit.*, pág. 4.

[28] Cf. esp. Hermann Beckh, *Buddhismus* (Berlín: Göschen, 1919), vol. II.

[29] Cf. Heiler, "Die Frage der 'Absolutheit' des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte", *Eine heilige Kirche*, XX (1938), pág. 318 y sigs.

tiana y no cristiana veneró del mismo modo una idéntica imagen.

Las religiones no cristianas proporcionan al estudioso de la religión incontables analogías con los conceptos fundamentales de la fe y de la ética cristianas; por otra parte, el mundo precristiano de la religión se revela al estudioso como fuente y origen de definidas ideas, formas de doctrina, cultos y organización cristianas. El hecho de que el cristianismo postbíblico tomó muchos elementos de la metafísica y la ética antiguas, de las religiones de misterios helenísticas orientales, del misticismo hermético y neoplatónico, e incluso de la piedad pagana y de la sabiduría legal populares, está fuera de discusión. Ésa es precisamente la gran objeción que la teología protestante siempre presentó al catolicismo: el que haya llevado tantos elementos paganos al cristianismo. El teólogo reformista Souverain pensó que había realizado una gran tarea al revelar en su obra *Le platonisme dévoilé*[30] las fuentes platónicas de la teología patrística. Pero los estudios modernos demostraron la imposibilidad, en vista de la relación del cristianismo con el mundo espiritual precristiano, de establecer una clara división entre el Nuevo Testamento y la literatura cristiana posterior. Los historiadores de la religión (Eichhorn, Alfred Jeremias Gunkel, Gressmann, Bousset, Heitmüller, Clemen, Preisker, y otros) revelaron la íntima relación existente entre el Antiguo Testamento y la antigua religión oriental, y entre el orientalismo del Nuevo Testamento, el alto judaísmo y el sincretismo helenístico oriental. Eissfeldt afirmó: "Los presupuestos y conceptos de la historia de las religiones se impusieron y se convirtieron en el bien común de la ciencia teológica".[31] Un testimonio monumental de esta afirmación es la *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Kittel, en la cual se interpreta la terminología religiosa de los antiguos documentos cristianos mediante las fuentes literarias judías y helenísticas. La obra en

[30] Publicación póstuma (1700); edición alemana (Lœfffler, 1781, 1792); cf. Walter Glawe, *Die Hellenisierung in der Geschichte der Theologie* (Berlín, 1912).

[31] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, comp. Friedrich Michæl Schiele (Tubinga: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1914), vol. IV.

dos volúmenes del teólogo alemán Carl Schneider, aparecida recientemente, *Geistgeschichte des Antiken Christentums,*[32] demuestra que el temprano cristianismo fue totalmente absorbido por un medio helenístico oriental y que la totalidad de la vida y del pensamiento del primitivo cristianismo fue penetrado por el pensar helenístico y se expresó en tales formas.

Esos diversos conocimientos iluminaron progresivamente la *unidad* de las religiones que Schleiermacher había aprehendido intuitivamente cuando afirmó en su *Reden:* "Cuanto más se profundiza la religión, más aparece el mundo religioso como un todo indivisible".[33] Y como afirmaba sin cesar el gran estudioso anglogermano de la religión, Max Müller: "Hay sólo una religión eterna y universal que se halla sobre, debajo y más allá de todas las religiones, y a la cual todas pertenecen o pueden pertenecer."[34] La moderna fenomenología de la religión, representada en primer lugar por los estudiosos holandeses de la religión Van der Leeuw y Bleeker,[35] confirmó esta unidad integradora al señalar las similitudes existentes en el mundo de los fenómenos religiosos. Lo mismo hizo la psicología de la religión respecto del ámbito de la experiencia religiosa,[36] y la sociología de la religión, para la cual Joachim Wach escribió su trabajo clásico sobre las formas de la comunidad religiosa.[37] Hay *un* vínculo que abarca las religiones inferiores y superiores. Esa unidad resulta especialmente evidente en el lenguaje religioso; las formas superiores de la fe, la mística más sutil, así como las formas proféticas más vigorosas, hablan constantemente el lenguaje de la religión mágica primitiva sin conciencia de ello. De este modo, por ejemplo, la creencia mágica primitiva en la sangre y el sacrificio, en especial la creencia expiatoria de la *vioθυσία*, el sacri-

[32] (Munich, 1954), vol. II.

[33] *Reden*, Rede 4, pág. 186; ed. R. Otto, pág. 95.

[34] *Leben und Religion* (Stuttgart, s.f.), pág. 153.

[35] Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga, 1933; 2ª ed.; 1956); C. J. Bleeker, *Inleidning tot een phænomenologie van den godsdienst* (Assen, 1934).

[36] Cf. Willi Hellpach, *Grundriss der Religionspsychologie* (Stuttgart, 1951).

[37] Haas, *op. cit.;* Pfanmüller, *op. cit.*

ficio de un hijo, se convirtió en la forma de expresión del misterio cristiano más profundo, la redención. El δρώμενον del culto se convirtió en λεγόμενον, el acto mágico religioso de cuya supervivencia da testimonio el piadoso lenguaje de la imaginería.

Dentro de la gran unidad que abarca todas las formas y niveles religiosos, los credos superiores presentan una unidad más cerrada. Aunque existen diferencias bastante considerables entre las religiones místicas de la redención y las religiones proféticas de la revelación (e incluso entre las últimas hay gran diversidad entre las religiones íntimamente relacionadas del judaísmo, el mazdeísmo de Zoroastro, el islamismo y el cristianismo) y, por más importantes que ellas sean, son abarcadas por una unidad última. Hay siete áreas principales de unidad en las altas religiones de la tierra.

1. La primera es la realidad de lo trascendente, lo divino, lo sagrado, el Otro. Por encima y por debajo del colorido mundo de los fenómenos está encubierto el "verdadero ser": τὸ ὄντως ὄν, como dijo Platon;[38] la "realidad de las realidades" *(satyasya satyam)*, "el Uno sin contraparte"[39] *(ekam advitiyam)*, de acuerdo con las Upanishads; "la verdad eterna"[40] *(alhaqq)* en el sufismo islámico. Por sobre todas las cosas pasajeras se levanta el gran cosmos, el eterno orden, el *tao* de la antigua China, el *rtam* de la antigua India, el *logos* de la antigua Grecia. Esta realidad se personifica constantemente en la imaginería religiosa como Jehová, Váruna, Ahura Mazdah, Alá, Vishnu, Krishna, Buda, Kalí, Kwan Yin; aparece en la imaginería humana como el gobernante, el padre, la madre, el amigo, el salvador, el novio y la novia. Los elementos personales y racionales del concepto de Dios, el "Tú" hacia Dios, en ningún momento agotan toda la realidad divina trascendente. Son sólo preparatorios, según la hermosa imagen de Rudolf Otto, "el Cabo de la Buena Esperanza", los pies de una cadena

[38] Platón, *República*, VI, 490B.
[39] *Brhad-Aranyaka-Upanisad*, II, 3, 6; Chândogya-Upanisad, VI, 2.
[40] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Londres, 1914), págs. 1, 81, 150 y sigs.

montañosa que se pierde para nuestros ojos en las eternas tinieblas.[41]

2. Esta realidad trascendente es inmanente a los corazones humanos. El espíritu divino vive en las almas de los hombres. Como dice Pablo, el espíritu humano es el templo del espíritu divino;[42] "Dios está más cerca que nuestro mismo pulso", según expresa el Corán.[43] Él es *interior intimo meo*, "más interior que mi ser más íntimo", según las palabras de Agustín.[44] El suelo del alma humana es idéntico al poder divino que todo lo invade; el *âtman* es, de acuerdo con el misticismo de la antigua India, uno con el Bramhan.[45] Y los místicos cristianos hablan del *acies mentis*, "la cumbre del alma", con la cual se toca Dios; de "pequeñas chispas que salen del fuego divino y brillan en el alma"; del "nacimiento de Dios en el suelo del alma del hombre".

3. Esta realidad es para el hombre el mayor bien, la mayor verdad, justicia, bondad y belleza que, por cierto, se extiende más allá de la bondad y la belleza, el "superbien", la "superbelleza",[46] como dicen los místicos neoplatónicos, el *summum bonum*, el "bien más alto". Esta frase es común a todos los místicos. La encontramos tanto en Lao-tse, Tao-teh-king, en el Bhágavad-Gita, en el antiguo canon budista, en Platón, Plotino y entre los místicos cristianos.[47] No hay nada en el mundo de la naturaleza y del espíritu que pueda compararse con esto Último y Supremo, esto absolutamente Perfecto, no tocado por ninguna contingencia ni oscuridad. Por lo tanto, el bien supremo es la meta última de todas las ansias y esfuerzos de las religiones superiores. "Lo que no es lo eterno", dice Buda Gautama, "no vale el regocijo de un hombre, no merece que

[41] *Das Heilige*, pág. 276 y sig.
[42] I Cor. 3:16; II Cor., 6:16.
[43] Corán, 50:16.
[44] *Confessions*, III, 6.
[45] Heiler, *Die Mystik in den Upanishaden* (Munich, 1925), pág. 23 y sigs.
[46] Plotinus *Enneadi*, I, 8.2; VI, 9.6.
[47] Cf. Heiler, *Das Gebet* (Munich, 1923), pág. 260; "Der Gottesbegriff der Mystik", *Numen, International Review for the History of Religions*, I (1954), págs. 161-83.

el hombre se convierta en ello o se vuelva hacia ello".[48]

4. Esta realidad de lo Divino es el amor último que se revela a los hombres y en los hombres. La misericordia y la gracia son los atributos de Jehová en la experiencia de los profetas de Israel. El Dios de los Evangelios es amor que se manifiesta y perdona. "Dios es amor", dice la parábola de Juan.[49] La bondad y una solicitud que todo lo abarca son las características del Tao de Lao-tse.[50] "El gran corazón de compasión" *(mahakaruna-cittam)* es la más profunda esencia de lo divino en el budismo mahayana,[51] y este corazón está abierto a todos los hombres; del mismo modo que la luz de la luna se refleja en toda clase de aguas, en el charco más fangoso así como en el lago de montaña claro como el cristal y el infinito océano, así este divino corazón de amor se revela en todos los niveles de la humanidad.

5. El camino del hombre hacia Dios es universalmente el del sacrificio. El sendero de la salvación comienza en todas partes con la dolorosa renunciación, la resignación, la *via purgativa*, la autodisciplina ética y el ascetismo. Este sendero hacia Dios se continúa en la meditación, la contemplación y la oración. Entre la contemplación y la oración oral existe la oración silenciosa.[52] En los gestos y en las palabras, la oración de las religiones superiores es similar a la de los pueblos primitivos y antiguos.[53] Las palabras de las oraciones con las cuales los seres humanos que lo necesitaban oraron al Ser Supremo hace miles de años sobrevivieron hasta el presente. Pero en las altas religiones se presentó un cambio en el contenido. El objeto exclusivo de la oración, o por lo menos el fundamental, es Dios mismo, de acuerdo con Agustín, *Nolite aliquid a Deo quærere nisi Deum*,[54] "no debes pedir a Dios otra cosa que Dios mismo", una afirmación reiterada del mismo modo por el

48 *Majjhima-Nikaya*, II, 263; Beckh, *op. cit.*, II, 123.
49 I Juan, 4:16.
50 Tao-teh-king, 4, 25, 34, 52, 62.
51 D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (Londres, 1907), pág. 292 y *passim*.
52 Heiler, *Prayer* (Nueva York, 1932), pág. 176 y sigs.
53 *Ibid*, pág. 40 y sigs.
54 *Sermones*, 331.4.

místico persa-islámico. Sa'adi.[55] En la medida en que en la oración se incluían los deseos humanos, el objeto de la petición era liberarse de todo lo que separa de Dios, la comunión con Dios y la conformidad de la voluntad humana con la Divina.[56] El piadoso ruego: "no mi voluntad, sino la tuya se hará", salió de los labios de cristianos tanto como de los hombres no cristianos que oraban, de los antiguos filósofos y de los hombres piadosos de las religiones hindú, budista y mahometana.[57] Y en la medida en que la oración se relaciona con todo el mundo, es el imperio de Dios sobre la tierra lo que se implora: *kšaṭhra vairya* en el mazdeísmo persa, *malkūth Jahve*, en el judaísmo, *basileia tou theou* en el cristianismo temprano.[58] Todos los hombres piadosos oran, en parte con palabras, en parte sin ellas, en parte en completa soledad, en parte en la comunidad de los fieles. Y los grandes santos de las altas religiones "oran sin cesar", como dice Pablo.[59] Toda su vida constituye, según las palabras de Orígenes, "una única oración, grande y continua".[60]

Sin embargo, la oración de los fieles se manifiesta no como el ascenso del hombre a Dios, sino como una revelación de Dios en el corazón del hombre. El mayor poeta místico mahometano, Dschelâled-dîn-Rûmî, cuenta que una persona que oraba estuvo a punto de dudar de Dios a causa de que Él no contestaba a sus oraciones. Más tarde recibió este mensaje de Dios mismo: "Tu ruego 'Oh, Dios' es mi ruego 'Yo estoy aquí'... en un único ruego 'Oh Dios' hay cien respuestas 'Aquí estoy Yo'."[61] Esta fe recuerda una de las palabras de Dios que creía haber oído Pascal: "No me buscarías si aún no me hubieses encontrado"[62] y de la confesión en *Romanos*, "pues, qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el mismo Espíritu pide por nosotros con gemidos inde-

[55] F. A. D. Tholuck, *Blütenlese aus der morgenländischen Mystik* (Berlín, 1825), pág. 241.
[56] Heiler, *Prayer*, pág. 180 y sigs., 241 y sigs.
[57] *Ibid.*, pág. 97 y sigs., 187 y sigs., 265 y sigs.
[58] *Ibid.*, pág. 248 y sigs.
[59] I Tesalonicenses, 5:17.
[60] *De oratione*, I, 12.1; ed. Kœtschen, pág. 325.
[61] *Mesnevi*, III, pág. 189 y sigs., trad. Annemarie Schimmel.
[62] *Œuvres complètes*, I, 348.

cibles".[63] A causa de que el mismo Dios eterno está presente en el alma del hombre como su secreto suelo, espíritu y chispa, el alma crea un puente entre lo finito y lo infinito mediante la oración y la meditación. También en esto están de acuerdo todas las religiones superiores; sus santos y devotos forman conjuntamente un gran coro invisible de oración.

6. Todas las religiones superiores no sólo enseñan el camino hacia Dios, sino también el que conduce hacia el prójimo. Prójimo no es meramente todo hombre, sin excepción, sino todo ser viviente. El camino místico de salvación no se completa en la *via contemplativa*, en la "huida de lo solo a lo solo", como dijo Plotino.[64] Antes bien, encuentra su continuación necesaria en el servicio al hermano, la *vita activa*. Cuando Buda Gautama alcanzó la perfecta iluminación bajo el árbol bodhi, resistió a la tentación de permanecer en un silencio imperturbable. Por la compasión hacia aquellos seres humanos que morían sin el mensaje del camino de salvación, resolvió predicar a todos la sagrada Verdad descubierta a él.[65] Meister Eckhart declaró que si alguien, en su más alto enajenamiento, ve a un enfermo que necesita un poco de sopa, sería mejor que abandonase su enajenamiento y sirviese al necesitado.[66] El confucianismo, el taoísmo, el brahmanismo, el budismo, el hinduismo, el mazdeísmo, el islamismo y el cristianismo predican todos el amor fraternal. El canon budista contiene un himno de amor fraternal, así como el Nuevo Testamento. De acuerdo con las palabras de Buda, todos los trabajos de mérito no tienen una sexagésima parte del valor del amor.[67] Y en la *Primera Epístola a los Corintios*, 13, leemos que todos los magníficos regalos de gracias especiales no tienen valor y son inútiles en comparación con el *ágape* dado con libertad, sacrificio, perdón y paciencia.

Este amor no tiene limitaciones. "Así como una madre protege a su propio niño, a su propio hijo, con su amor,

[63] Rom., 8:26.

[64] *Enneadi*, VI, 9, 11.

[65] *Mahavagga*, I, 5, 2 y sig., *Majjhima-Nikaya*, I, 167 y sigs.; trad. Hermann Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Stuttgart, 1914), pág. 139 y sigs.

[66] *Reden der Unterscheidung*; Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* (Gotinga, 1914), II, pág. 553.

[67] Ittivuttaka, 27; Winternitz, *op. cit.*, pág. 83.

así los discípulos de Buda tienen un infinito amor por todos los seres."[68] Esta universalidad del amor encuentra su expresión más hermosa en la fórmula del canon budista relativo a la meditación sobre el amor, la compasión y la mutua alegría. El monje contemplativo

"deja que el poder del amor, que llena su corazón, se difunda en un ámbito celestial, ciertamente más allá de un segundo, tercer y cuarto ámbito, abajo, más lejos, a los lados, en todas direccciones, en toda plenitud, deja que el poder del amor que llena su corazón se extienda por toda la tierra. Tal es la medida de este grande, ilimitado, vasto amor que está libre del odio y la malicia".[69]

Del mismo modo difunde su compasión, su alegría y sagrada ecuanimidad por todo el cosmos. En su amplitud y profundidad, esta meditación sobre el amor se eleva a la altura de la oración universal intercesoria firmemente arraigada en las liturgias cristianas, tanto como en la oración individual de los grandes santos cristianos.

Este amor no excluye a ningún ser viviente, abarca también a las criaturas subhumanas del mundo animal. Los santos cristianos compiten con los hindúes y los budistas en su amor por los animales. "San Francisco era un budista", me dijo una vez un *yogin* indio. Bien podría darse vuelta la oración y decir: "Buda era un franciscano."[70] Según expresa uno de los más grandes místicos ortodoxos orientales, Isaac el Sirio, en una forma que es a la vez totalmente budista y cristiana, el amor cristiano y la compasión budista por el cosmos fluyen juntos:

"¿Qué es un corazón misericordioso? Un corazón inflamado por todas las criaturas, hombres, pájaros y animales, sí, incluso por los demonios y todo lo que es, en forma tal que ante el recuerdo o la vista de ellos, los ojos se llenan de lágrimas por el poder de la misericordia, que mueve el corazón hacia una gran compasión."[71]

[68] *Sutta-nipâta*, 149; Winternitz, *op. cit.*, pág. 84.

[69] *Digha-Nikaya*, XIII, 76 y sig., y otros escritos; Heiler, *Buddhistische Versenkung*, págs. 24. 79.

[70] Sobre el paralelismo entre Buda y Francisco de Assís, cf. Wolfgang Bohn, *Der Buddhist in den Ländern des Westens* (Leipzig, 1921).

[71] *Mystic Treatises by Isaac of Ninive*, trad. A. J. Wensinck ("Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde", nº 23, 1), cap. 74, pág. 341.

En el budismo mayahana posterior este amor contemplativo adquiere un fuerte carácter activo. El amor se convierte en el altruista servicio a todos los seres. "Así como el elemento agua hace crecer todos los pastos, arbustos y hierbas, así el novicio budista da brotes a todos los seres por el testimonio de su amor. Él hace desarrollar las buenas cualidades de todos los seres."[72] Su tarea, a la que se dedicó en solemne voto, es el rescate de todo sufrimiento de los demás seres vivientes a través del propio sufrimiento vicario. "Tomo sobre mis espaldas la carga de todo padecimiento [...] la salvación de todas las cosas vivientes es mi voto. [...] Debo cargar sobre mí mismo el peso del dolor de todos los seres. [...] Debo hacer madurar todas las raíces del Bien, para que todos los seres alcancen infinita felicidad, inimaginada alegría."[73]

Quien se familiariza con el saber budista constantemente se conmueve ante la pureza, amplitud y profundidad de este amor. Pero, en forma más sorprendente todavía, este amor budista incluye el amor al enemigo, como también ocurre entre los brahmanes y los sufistas. Tertuliano, escritor del temprano cristianismo, afirmó que el amor al enemigo era una característica exclusiva del cristianismo.[74] Al hacerlo, cometía un profundo error. Todas las altas religiones de la tierra, no sólo las creencias orientales de redención, sino también las precristianas de Occidente, conocen el precepto de amar al enemigo.[75] Y el *Li-ki* (Libro de ceremonias) chino dice: "Al hacer del odio bondad, el interés humano se ejercita sobre la propia persona."[76] El sabio Lao-tsé exige con énfasis "responder a la adversidad con misericordia y bondad".[77] El amor al enemigo fue un precepto en la India

[72] *Kasyapa-parivarta*; Winternitz, "Der Mahayana-Buddhismus", en *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, comp. Bertholet (Tubinga, 1930), pág. 36.

[73] Vajradhvaha-Sutra, en *Siksa-samuccaya*, pág. 280 y sigs.; Winternitz, "Der Mahayana-Buddhismus", *op. cit.*, pág. 34.

[74] *Ad scapulam*, 1.

[75] Hans Haas, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der nichtchristlichen Welt* ("Leipziger Universitätsschrift", 1927).

[76] *Li-ki*, 29, 12. Cf. R. Wilhelm, *Kungfutse Gespräche* (1921), pág. 164 y sigs.

[77] *Tao-teh-king*, 63; cf. 49.

desde los primeros tiempos. En la obra épica *Mahābhārata* se lee: "Debe proporcionarse apropiada hospitalidad, incluso a un enemigo, cuando entra en la casa; un árbol no quita su sombra ni siquiera a quienes van a talarlo."[78] En otra epopeya, el *Rāmāyana*, leemos: "El noble debe proteger con su vida a un enemigo que se halla en desgracia o que por temor se ha rendido a la protección del enemigo."[79] Buda exhorta a sus discípulos:

"Aun cuando, ¡oh sacerdotes!, ladrones y asesinos le seccionen los propios miembros, uno por uno, con un serrucho doblemente dentado, esa persona, si su espíritu se llena de ira, no estará practicando mi religión. También en este caso, entonces, debéis estar alerta; el espíritu no debe perturbarse, no queremos pronunciar una palabra mala, sino permanecer buenos y compasivos, bien intencionados, sin odio interior, y deseamos penetrar en este ser humano con el espíritu de la bondad, con un ilimitado e inconmensurable espíritu, libre de hostilidad y mala voluntad."[80]

La literatura budista contiene magníficos ejemplos de amor por el enemigo, como en el relato del rey Largo Sufrimiento quien, junto con su esposa, fue cortado en pedazos por el vecino rey Brahmadatta. Antes de su ejecución, advirtió a su hijo Larga Vida: "La enemistad no se pacifica con la enemistad; la enemistad se pacifica con la tranquilidad". Cuando el joven tuvo oportunidad de vengarse sangrientamente en la persona que tanto mal había hecho a sus padres, venció todo odio al recordar aquella advertencia.[81] Otro ejemplo fue el del príncipe Kunala, a quien le arrancaron los ojos por mandato de una de las esposas del rey porque había rechazado su amor. Cuando se le comunicó la noticia, exclamó: "Ojalá que aquella que dio esa orden que me trajo tal salvación, goce de larga vida, felicidad y poder." Cuando el rey quiso torturar y matar a su esposa,

[78] Mahâbhârata, 12, 5528; O. Bothlink, *Indische Spruche, Sanskrit und Deutsch* (Petersburgo, 1870-73), pág. 573.

[79] Trad. A. Holtzmann, *Indische Sagen*, ed. M. Winternitz (nueva ed.; Jena, 1913), pág. 292.

[80] *Majjhima-Nikaya*, 21; Karl Seidenstücker, *Pali-Buddhismus in Uebersetzungen* (2ª ed.), pág. 320; K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung* (Munich, 1921), I, 352.

[81] *Mahavagga*, X, 2; Hermann Oldenberg, *Buddha* (Stuttgart, 1914), pág. 337 y sigs.

el príncipe intercedió: "Si ella actuó mal, actúa tú bien; no mates a una mujer. No hay mayor recompensa que la del amor... ¡Oh, rey!, no siento dolor y, a pesar de la crueldad que ha caído sobre mí, no siento el fuego de la ira. Mi corazón sólo tiene amor para aquella que me arrancó los ojos."[82]

La difusión del concepto del amor al enemigo en los tiempos anteriores al cristianismo prueba la validez de la afirmación de Lessing: "El cristianismo existió antes de que los evangelistas y los apóstoles escribiesen." Pero también los santos posteriores al cristianismo —judíos tanto como mahometanos— predicaron y vivieron el amor por el enemigo. El sufista Ibn Imad dice: "El hombre perfecto debe hacer el bien a sus enemigos, porque ellos no saben lo que hacen. De esta manera, se investirá con las cualidades de Dios, ya que Dios siempre hace el bien a sus enemigos, aun cuando ellos no lo conozcan."[83] Los *jasidim* judíos también exclaman:

> "Con humildad, el creyente piadoso no debe devolver mal por mal, sino perdonar a quienes lo odian y lo persiguen y también amar a los pecadores. Se dirá que ante los ojos de Dios el pecador importa tanto como él. ¿Cómo es posible odiar a quien Dios ama?"[84]

Estas afirmaciones judías suenan como un eco de las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña, "Amad a vuestros enemigos" (Mat. 5:44).

La fe en que Dios es amor y el precepto de que los hombres deben imitar este amor de Dios que todo lo abarca, que incluye a los enemigos, constituyen por sí un fuerte elemento de comunidad entre todas las religiones superiores. En su sentido básico, el concepto de humanidad no es una idea meramente racional o puramente ética, sino profundamente religiosa. Los occidentales heredamos esta idea de la ética de la religión griega y helenística, así como de los profetas de Israel, de donde surge el cristianismo temprano.[85]

[82] *Divyavadana*, 405 y sig.; Oldenberg, *op. cit.*, pág. 340 y sigs.

[83] Tor Andræ, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Upsala, 1918), pág. 223.

[84] Paul Levertoff, *Die religiose Denkweise der Chassidim nach den Quellen dargestellt* (Leipzig, 1918), pág. 89.

[85] Cf. Heiler, "Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits-und Friedensgedankens", *Oekumenische Einheit*. II, nº 1, págs. 1-29.

Pero también las culturas orientales llegaron a la idea de humanidad por medio de sus religiones. Confucio dijo: "Todos los hombres que habitan entre los cuatro océanos del mundo son hermanos de hombres nobles."[86] El corolario del concepto de humanidad es la idea de paz universal. Lao-tsé y sus discípulos aparecieron en China como los primeros apóstoles de la paz de la humanidad. Respecto de esto último, una afirmación tradicionalmente atribuida a Tswang-tse dice: "A través del ardiente amor, ellos tratan de unir fraternalmente a los pueblos del mundo. [...] Prohíben la agresión y ordenan que se abandonen las armas para que la humanidad pueda rescatarse de la guerra. [...] Con esta enseñanza, ellos se esparcen por el mundo."[87] En un escrito Mahayana se dice de los novicios de Buda:

"Mientras el tiempo transcurre entre las épocas, mientras los hombres batallan con armas, sus espíritus están dirigidos hacia el amor y exhortan a la paz a los cien millones de cosas vivientes. Y en medio de una gran batalla, los fuertes novicios de Buda son iguales para todas las partes y sólo abogan por la paz y la concordia."[88]

El amor es acción de Dios. No fluye del pequeño corazón del hombre, sino del eterno amor de Dios. Pero puesto que surge del corazón de Dios, así vuelve a Él; el prójimo a quien el hombre da amor es Dios mismo revelado como hombre. Los antiguos griegos decían que Zeus se acercaba secretamente a nosotros como el extranjero, el suplicante, el fugitivo y el compañero, como Zeus *xenios, physios, hikesios* y *metoikios.*[89] Buda enseñó a sus discípulos que cuidasen de él, incluso en la forma del mal compañero.[90] De acuerdo con la profecía del juicio de Jesús (Mat. 25:31 y sigs.), el juez mesiánico tendrá en cuenta todos los actos de caridad presta-

[86] Kung-tse, *Gespräche* (Lun yü), XII, 5; trad. Richard Wilhelm (Jena, 1921), pág. 121.

[87] *The Texts of Taoism*, trad. James Legge, *Sacred Books of the East*, XL, 222; Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi: Das Buch von südlichen Blütenland* (Jena, 1940), pág. XIX y sig.

[88] *Siksa-samuccaya*, 325; Winternitz, "Der Mahayana-Buddhismus", *op. cit.*, pág. 38.

[89] Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich, 1914), I, pág. 392.

[90] *Mahavagga*, VIII, 26, 4; Winternitz, *Der ältere Buddhismus*, pág. 141.

dos al hambriento, al sediento, al extranjero, al desnudo, al enfermo y al prisionero, como si se hubieran prestado a Dios y todas las negaciones como si se las hubieran negado a Él, un pensamiento sintetizado breve y concisamente en las palabras extracanónicas de Jesús: "Si has visto a tu hermano, has visto a tu Señor."[91] Los grandes fundadores de las órdenes monásticas cristianas, como Benedicto, Francisco de Asís y Vicente de Paul, expresaron hermosas variaciones de esta idea.[92] En su prédica, Lutero nunca se cansaba de enseñar a sus oyentes que Cristo se nos presenta incesantemente en todos los mendigos y los que buscan ayuda.[93] "El mundo está lleno, lleno de Dios, en todo camino, en tu puerta, encontrarás a Cristo."[94] *Homo homini Deus*... el hombre necesitado es el disfraz de Dios y su permanente encarnación. "Aquí está tu escabel, allí descansa tu pie donde el más pobre y el más bajo, donde el perdido vive", es la oración de Rabindranath Tagore.[95] Donde existe un amor tan grande, deben caer las barreras que separan las religiones, y la única razón de que hasta ahora no hayan caído es que no consideraron seriamente las consecuencias de sus principios más definitivos y profundos. "Religión es amor" *(religion est l'amour)*, dijo muy justamente el condenado Ernest Renan.[96] El amor es la forma de probar la existencia de un Dios, ya que Dios es visible en el amor. "Ninguno vio jamás a Dios", dijo Juan, "si nos amamos unos a otros, Dios está en nosotros y su amor es perfecto en nosotros" (I Juan 4:12). El recíproco amor entre los hombres es nada menos que la manifestación visible de Dios.

7. El amor es el camino alto hacia Dios. Todas las reli-

[91] Clemente de Alejandría, *Stromateis*, I, 19, 94; II, 15, 70; Tertuliano, *De oratione*, pág. 26.

[92] Heiler, "Der ganze Christus", en *Im Ringen um die Kirche* (Munich, 1931), pág. 34 y sig.; *Mysterium caritatis* (Munich, 1949), pág. 418 y sig., 466 y sig.

[93] Heiler, *Im Rimgen*, pág. 224; *Mysterium caritatis*, pág. 418.

[94] *Sermon on the 18th Sunday after Trinity*, 1526 (ed. Erlangen), XVII, 260.

[95] *Gitañjali*, 10; *Gesammelte Werke*, comp. Meyer-Benfey y Helene Meyer-Franck (Munich), I, pág. 138.

[96] Henriette Psichari, *Renan d'après lui-même* (París, 1937), pág. 131.

giones se dirigen por él hacia la meta última de la infinitud divina, donde todo lo finito encuentra su cumplimiento, aun cuando esta meta pueda visualizarse en diferentes imágenes. El Reino de Dios, el cielo, el paraíso, la tierra de la felicidad *(sukhavati)*, Brahmanirvana y Parinirvana, no son sino diversos nombres de una realidad, la "más alta bendición" *(paranam sukham)*, como dicen los budistas.[97] Aunque esta bendición a veces se imagina como una disolución de lo finito en lo infinito (las Upanishads la comparan con la disolución de la sal en el agua[98] y Buda con los ríos que desembocan en el mar,[99] como la visión del rostro divino o como la unión del alma con su esposo celestial, es una y la misma realidad, que el alma piadosa siempre mira cuando se encuentra en este estado de finitud y que ya se anticipa dentro de ella. El "ingreso divino al ámbito celestial" del cual habla una de las Upanishads,[100] corresponde a "nuestra vivienda está en los cielos", según las palabras del apóstol Pablo (Fili. 3:20). Sin embargo, esta gloria es, como la existencia final para los espíritus inferiores en las altas religiones, total y universal. Es decir, excluye la idea cruel e impía de la creencia popular en un castigo eterno en el infierno. El misericordioso *bodhisattva* promete no participar él mismo de la bendición hasta que todas las cosas vivientes hayan encontrado redención.[101] Esta doctrina del budismo mahayana es similar a la doctrina mazdeísta de un universo ocupado en último término sólo por seres divinos[102] y a la doctrina cristiana de la restauración de todas las cosas *(apokatastasis hapanton)*, defendida por Orígenes (quien sigue el temprano gnosticismo cristiano)[103] y, proclamada por los Grandes Pa-

[97] Heiler, *Buddhistische Versenkung*, págs. 40, 84.

[98] *Chandogya-Upanishad*, VI, 9; Deussen, 60 *Upanishads des Veda* (Leipzig, 1921), pág. 166.

[99] *Anguttara-Nikaya*, IV, pág. 202; *Udana*, pág. 55; Beckh, *op. cit.*, II, pág. 126.

[100] *Chandogya-Upanishad*, VIII, 3, 3; Deussen, *op. cit.*, pág. 191.

[101] *Sukhavati-vyuha-Sutra, Sacred Books of the East*, vol. XLIX; Hans Haas, *Amida Buddha unsere Zuflucht* (Leipzig, 1910); también cf. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig, 1914), pág. 103 y sigs.

[102] *La vie future d'après le mazdéisme* ("Annales du Musée Guimet" [París, 1901], pág. 270.

[103] I Cor., 15:28.

dres de la Iglesia Oriental, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno y profesada por muchos santos cristianos en oposición con los dogmas populares.[104]

De este modo, existe una unidad última y profunda de todas las religiones superiores, incluso el antiguo budismo, que, a pesar de su aparente agnosticismo antimetafísico, revela una religión mística de la redención igual a las formas más nobles de misticismo de todos los tiempos y de todas las creencias. Esta unidad existe a pesar de todas las diferencias de las doctrinas y de los cultos; no es necesario establecerla de una manera artificial, sino que, como un buzo, basta simplemente levantar ese tesoro que descansa en el fondo del océano. Sin embargo, a veces ese preciado bien emerge por sí mismo a la superficie de las aguas y es visible para todos. "Uno de los hechos más sorprendentes de la historia de las religiones", señaló Max Müller,[105] es la admisión de Buda en el calendario romano de los santos.[106] Una de las leyendas medievales de santos más difundidas fue la de Barlaam y Josafat; se trata de la leyenda de Buda que entra en Oriente, al igual que la iglesia romana, por la vía de Persia, Arabia, Siria y Bizancio.[107] San Josafat, cuya conmemoración se registra anualmente tanto en el calendario *(Menæan)* de la Iglesia Ortodoxa Griega como en el *Martyrologium Romanum*, no es otro que el *Bodhisattva*. Esta aparición tiene un significado simbólico: prueba la validez de la afirmación del famoso viajero explorador Marco Polo: "De haber sido Buda un cristiano, habría sido un gran santo de nuestro Señor Jesucristo, tan buena y pura fue su vida."[108] Encontramos tales santos en gran número de reli-

[104] Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, I, pág. 466.

[105] Will Hayes, *How the Buddha Became a Christian Saint* (Dublín, 1931), pág. 7.

[106] *Selected Essays*, I (1869), 546; cf. *Chips from a German Workshop* (Londres, 1875), IV, págs. 179-189.

[107] Ernst Kuhn "Barlaam und Joasaph", *Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie* (Munich, 1897); cf. H. Gunter, *Buddha in der abenländischen Legende?* (Leipzig, 1922); Hans Haas, *Buddha in der abendländischen Legende?* (Leipzig, 1923).

[108] *The Book of Sir Marco Polo*, trad. de Henry Yule (Londres, 1903), II, pág. 318. Véase también Max Müller, *Chips*, IV, pág. 188: "Si llevó la vida que allí se describe, pocos santos tienen más derechos

giones superiores. Y sólo porque los santos vivientes de las diversas religiones son tan similares entre sí, pudo ocurrir que el fundador de la más grande religión oriental de redención fuera admitido en el conjunto de los santos cristianos canonizados.

Dentro de la gran unidad de todas las altas religiones, las cuatro religiones proféticas de revelación (el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y el mazdeísmo de Zoroastro) hallan vínculos para una unidad aún mayor. Tienen una mutua relación histórica. Todas son religiones monoteístas y éticas y todas requieren de sus fieles la oración diaria y obligatoria como un acto de adoración a la Divina Majestad.

La tríada de judaísmo, cristianismo e islamismo se destaca de este cuarteto como una unidad por su fe en Dios como creador y legislador, juez y perdonador, castigador y magnánimo. Los círculos de piedad judíos, cristianos y mahometanos giran alrededor de los polos del pecado y la gracia. El sistema de culto parroquial característico de estas tres religiones tiene una tradición común, en la medida en que la forma cristiana de culto surge de la judía y la islámica de ambas. Esto es verdad no sólo respecto de la forma del culto, sino también del lugar en que se lo realiza. La sinagoga, la iglesia y la mezquita forman una unidad arquitectónica respecto de los templos de otras religiones. Todas tienen un "sagrario de lo sagrado": en la sinagoga es el sagrado arco donde se encuentran los rollos de la Torá; en la iglesia es el altar y en la posterior iglesia romana, el tabernáculo; en la mezquita es la pequeña capilla de oración que enfrenta a la Meca. Es una profunda tragedia que en la historia de los cristianos y judíos, por una parte, y de los cristianos y musulmanes, por la otra, se hayan registrado luchas tan acerbas. Y si se consideran los íntimos vínculos religiosos, no tiene ningún sentido esta mortal enemistad, como se manifiesta todavía hoy entre los judíos de Israel y los mahometanos árabes.

Estas tres religiones fomentan la fe en las instituciones y

---

para reclamar ese título que Buda, y nadie, ni de la iglesia griega ni de la romana, puede avergonzarse de haber rendido a la memoria de Buda el honor dirigido a San Josafat, el príncipe, el ermitaño, y el santo.

las leyes eclesiásticas, pero en todas ellas el sistema legal fue amenguado o totalmente superado por un misticismo profundo y puro en el cual la meta más alta es la unidad del alma con un Dios eterno. La historia de la piedad personal de estas religiones es en gran medida una historia del misticismo del tipo especulativo-teológico tanto como del que se expresa en las simples oraciones. La Cábala y el jasidismo judíos, así como el sufismo mahometano, manifiestan una sorprendente similitud con el misticismo cristiano, el cual a su vez extiende un vínculo de unidad alrededor de otras formas de misticismo relacionadas entre sí, que constituyen el centro de las grandes religiones orientales de redención: el taoísmo, el brahmanismo, el hinduismo y el budismo.[109]

Aún más íntima que la existente entre esta trinidad de religiones proféticas de redención, es la unidad del cristianismo y su religión madre de Israel. Jesús representa el cumplimiento de la prédica de los profetas de Israel. La comunidad cristiana no sólo debe al judaísmo la idea de una creación del mundo de la nada, la fe profética en la revelación de Dios a través de la historia, la intensidad de un conocimiento del pecado, la confianza en la magnánima gracia de Dios, la esperanza del Reino de Dios y la oración como "efusión del corazón", sino también su sacramento más sagrado. La última cena de Jesús en Jerusalén, de la cual surgió el misterio de la comida del Nuevo Testamento, era una comida judía. Su designación como "eucaristía" es sólo la versión griega de la palabra judía *berākhā*, es decir, bendición y acción de gracias sobre el pan y el vino. Cuando en un servicio de culto judío de las vísperas del *shabat* veo elevar la copa de *kidush* y oigo las palabras, "Bendito eres Tú que nos diste el fruto del vino", siempre veo al mismo tiempo el cáliz que eleva el sacerdote cristiano en la liturgia de la eucaristía. Aunque pueda haberse cortado el cordón umbilical en el nacimiento del cristianismo, la iglesia del Nuevo Testamento todavía está ligada al pueblo de Dios del Antiguo Testamento con la misma unidad indisoluble de un hijo con su madre. Por esa razón, la iglesia cristiana

[109] Cf. Heiler, *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen* (Munich, 1919).

nunca dejó de usar el salterio judío como su principal libro de oración. Por cierto, la oración más sagrada del cristianismo, el Padre Nuestro, no es sino una síntesis y resumen de las oraciones usadas por los judíos en la época de Jesús.

Respecto de esta gran unidad de las altas religiones, sólo se podría repetir la oración del cardenal Nicolás de Cusa: "Eres Tú, Oh Dios, quien es buscado en las diversas religiones de distintas maneras y nombrado con diversos nombres, ya que Tú permaneces como Tú eres, para todos incomprensible e inexpresable. Sé bondadoso y muestra Tu rostro. [...] Cuando Tú lo hagas bondadosamente, entonces la espada, el celoso odio y todos los males cesarán y llegaremos a saber que no hay sino una religión en la variedad de las costumbres religiosas *[una religio in rituum varietate]*".[110]

Una de las más importantes tareas de la ciencia de la religión es echar luz sobre esta unidad de todas las religiones. Por ello, persigue un único propósito, el puro conocimiento de la verdad. Pero en forma no deliberada, de la raíz de la investigación científica germina un árbol de maravillosas flores y de gloriosos frutos. Cuando hace un siglo, Helmholz descubrió el oftalmoscopio, no tenía ningún propósito médico práctico, sino un fin de investigación teórica. Pero gracias a su celo de investigador ayudó a millones que sufrían enfermedades oculares. Lo mismo ocurre con el estudio científico de la religión. Su investigación de la verdad tiene importantes consecuencias para las relaciones recíprocas entre las religiones. Cualquiera que reconozca esta unidad debe asumirla seriamente mediante la tolerancia en la palabra y en la acción. De este modo, el descubrimiento científico de esta unidad requiere una realización práctica en amistoso intercambio y en el esfuerzo común ético y social que los ingleses llaman *"fellowship"* y *"co-operation"*.

Esta unidad y confraternidad tienen tan poco de una mezcla sincrética de religiones como de una conversión de un sistema religioso a otro. Las *Reden*, de Schleiermacher, contienen la sincera prevención:

> Si usted quiere comparar una religión con otra como el trabajo eternamente progresivo del espíritu del mundo, debe abandonar el

[110] *De pace seu concordantia fidei, loc. cit.*

deseo vano y fútil de que haya sólo una religión; debe dejar de lado su antipatía por la variedad de las creencias y, con toda la imparcialidad posible, debe unir todas las que se desarrollaron a partir del eternamente abundante seno del Universo a través de las cambiantes formas y progresivas tradiciones del hombre.[111]

Rabindranath Tagore está de acuerdo con esta prevención contra la antipatía hacia la diversidad de religiones y el deseo de que predomine una sobre las demás. Este autor afirma:

El intento de convertir a la propia religión en la dominante, en todas partes y por todos los tiempos, es propio de los hombres inclinados hacia el sectarismo. Por lo tanto, no quieren saber que Dios es magnánimo al dispensar Su amor y que su trato con los hombres no se limita a un callejón sin salida que se detiene de pronto en un punto de la historia. Si alguna vez cayese sobre la humanidad la catástrofe de que una religión cubriese a todas, entonces Dios debería proporcionar una segunda arca de Noé para salvar a sus criaturas de la destrucción espiritual.[112]

La alegría por la individualidad de otra religión es la alegría última en Dios mismo. Schleiermacher preguntaba si el cristianismo estaba condenado a ser la única religión de la humanidad, y sostuvo que, evidentemente, el cristianismo se oponía a este despotismo. La búsqueda de la uniformidad en la religión mediante la destrucción de otros sistemas religiosos no es un principio fundamental del cristianismo. Antes bien, él honra a todas las formas de expresión religiosa porque todas tienen ingredientes necesarios de lo que Schleiermacher considera "la religión de las religiones". Sin embargo, el juicio de Schleiermacher era demasiado optimista. No fueron muchos los teólogos cristianos que lo siguieron, pero entre ellos pueden encontrarse hombres de gran reputación, tales como Nathan Söderblom y Rudolf Otto. La mayoría de los teólogos cristianos no temen a nada tanto como al "relativismo". A ellos respondo que el mayor de todos los relativistas es Dios mismo, el Absoluto, ya que es plenitud y ésta se revela en la inconmensurable diversidad de la naturaleza y de la vida espiritual.

Toynbee, en el libro ya mencionado, recuerda la maravi-

[111] *Reden*, Rede 5, 241, pág. 123.
[112] "Lebensweisheit" en *Gesammelte Werke*, VIII, 282.

llosa afirmación que el defensor de la agonizante reli pagana, Quinto Aurelio Simaco, utilizó contra Ambrosio Padre de la Iglesia: "El centro de un misterio tan gran nunca puede alcanzarse a través de un único camino."[113] A ello Toynbee agrega el siguiente comentario:

> Podemos guardar la afirmación de Simaco en nuestros corazones sin ser desleales al cristianismo, pero no podemos endurecer nuestros corazones contra Simaco sin endurecerlos contra Cristo; ya que Simaco predicó el amor cristiano que, según las palabras del Apóstol, nunca cesará. Aunque haya profecías, ellas morirán, aunque haya idiomas, ellos desparecerán, aunque haya conocimiento, él pasará.[114]

Cuanto mayor sea nuestra reverencia por Dios, mayor deberá ser nuestro respeto por las demás religiones. Hace más de dos mil años, el rey Asoka, celoso discípulo de Buda, aclaró a su pueblo que cualquiera que honre a otra religión, honra a la propia, y que cualquiera que deshonra a otra, deshonra a la propia. Su admonición es todavía válida. Quien haya penetrado en el misterio de la religión dejará de querer simplemente convertir a los fieles de las demás altas religiones; además, su deseo tiene dos sentidos, dar y recibir, representar la forma más pura del cristianismo para los demás y, a su vez, aprender el carácter más íntimo de la fe de otros. No quiere conquistar esas religiones, sino unirse a ellas en un nivel superior. No las "abrogaría", sino que las "cumpliría" (Mt. 5:17); no quiere la muerte de ellas, sino, como dijo Rudolf Otto, desea que no muera ninguna antes de que se haya dicho su significado último y más profundo.[115] El significado de la verdadera misión no es la conversión, la propaganda o el dominio de otros, sino el intercambio y la competencia fraternales.[116] En este sentido, no sólo de-

[113] *Relatio Symmachi*, ed. Seeck, 6, 1 pág. 282; según las obras de Ambrosio, en Migne, *Patrologia Latina*, XVI, pág. 966 y sigs.

[114] *An Historian's Approach to Religion*, pág. 297.

[115] *Vishnu-Narayana*, pág. 224.

[116] H. Frick, *Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte, Ziel* (Bonn, 1922), pág. 449 y sigs., y en particular la famosa alocución de Max Müller sobre las misiones, "Westminster Lecture on Missions", 3, 12 (1872), en *Chips from a German Workshop* (Londres, 1875), IV, 251-80. Cf. Söderblom, *Missionens Motiv och kulturvärde in ur religionens historia* (Estocolmo, 1915), pág. 194: "La misión significa

bemos desear que siga realizándose la misión cristiana entre las religiones de Oriente (Max Müller dijo que por cada misionero él enviaría diez más), sino también que las religiones de Oriente nos envíen los suyos,[117] deseo que ya expresó Leibniz en la introducción a su obra *Novissima Sinica*.[118] Tal misión no conduce a un sincretismo y a un eclecticismo, sino a "ese crecimiento de los elementos esenciales" que Asoka había pedido de las diferentes religiones, y que no significaba otra cosa que el crecimiento del amor entre Dios y el hombre.

La consecuencia de esta posición es naturalmente una cooperación de las religiones en "la vida y el trabajo", para extender la comunión ecuménica cristiana a la unión ecuménica de todas las religiones, según la expresión de Söderblom.[119] A partir de estos fundamentos, en las últimas décadas se desarrollaron diversas organizaciones, tales como la Alianza Religiosa Universal, la Conferencia Internacional de la Paz Religiosa, el Parlamento Mundial de las Religiones, el Congreso Mundial por un Cristianismo Libre y el Progreso de las Religiones, la Unión de Todas las Religiones, el Congreso Mundial de las Religiones y la Fraternidad de la Humanidad Religiosa, fundada por Rudolf Otto.[120] En 1956 esta última organización se integró al Congreso Mundial de las Religiones, fundado por sir Francis Younghusband, como su filial de Alemania. La organización Armonía Mundial, fundada por Hossein Kazemzadeh Iranschähr[121] tenía un

---

que el encuentro entre los grandes tipos culturales humanos, es decir, entre los grandes poderes de las ideas humanas, se hace todo lo profundo, central y polifacético que es posible". Heiler, "Die Mission des Christentums in Indien", en *Rudolf Otto Festgruss*, 5 (Gotha, 1931).

117 *Chips from a German Workshop*, IV, 354.

118 *Novissima Sinica, historiam nostri temporis illustratura in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europæarum*, etc. (2ª ed., 1699). La primera edición apareció en forma anónima en 1697.

119 Cf. Heiler, "Mut zur Liebe", en *Die Zusammenarbeit der Religionen im Dienste der ganzen Menschheit* (in the "Week of Brotherhood"), *Eine heilige Kirche* (1953-54), págs. 18-33.

120 R. Otto, "Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund", *Christliche Welt*, nº 9 (1920); "Religiöser Menschheitsbund", *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1929), III, pág. 1222.

121 *Weltharmonie: Wegweiser zur Lebensharmonie und zum Welt-*

propósito similar. Ninguno de estos movimientos tiende a un sincretismo inorgánico de las religiones. No, cada religión debe continuar desplegando su individualidad. Pero a través de la amistad y de la cooperación entre ellas desarrollamos cada vez más la humanidad. Todas las altas religiones se distinguen de las religiones menores y nacionalistas de la humanidad.[122] Sin embargo, ellas comprendieron sólo imperfectamente el concepto de humanidad por el cual luchan, pues se desinteresaron de las demás religiones que buscan la misma meta y se consideraron recíprocamente competidoras e incluso enemigas en vez de hermanas e hijas de la misma familia de Dios.

De esta manera, si las religiones aprenden a comprenderse mutuamente y a cooperar, contribuirán más a la realización de la humanidad y a la paz mundial que todos los notables esfuerzos de los políticos. Una humanidad dividida que sufrió tantas catástrofes, que se arruinó en tantas guerras, que sangra todavía por tantas heridas, puede hallar la salvación sólo en una cosa, que está arraigada y surge del amor divino y que vive en las altas religiones, principalmente en sus santos y mártires. La cooperación en la superación de los problemas raciales, nacionales, económicos y sociales conducirá al afianzamiento y al mantenimiento de la paz mundial. La responsabilidad ante el Dios eterno y el amor altruista por el propio hermano, por sí solas garantizan la mayor seguridad. *Satyāgraha* (la aprehensión de la verdad), *ahimsā* (la inviolabilidad de toda la vida), *parātma-samata* (la identidad de todas las almas alineadas), *parātmā-nirvana* (la autotransformación en un alma extraña), *mahāmaitrī* (amor grande, que lo abarca todo) y *mahā-karunā* (gran compasión) son antiguos ideales religiosos que los santos hindúes comprendieron mucho antes de Cristo y que Gandhi volvió a practicar en nuestro siglo.[123] Del mismo modo, Gan-

---

frieden, Gründer und Redaktor, ed. K. H. Iranschähr (Winterthur: W. Baltensberger, 1957).

[122] Cf. Heiler, "Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits–und Friedensgedankens", *Oekumenische Einheit*, II, nº 1.

[123] Cf. Heiler, *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben* (Munich, 1928), págs. 37-51; W. E. Mühlmann, *Mahatma Gandhi, der*

dhi es un ejemplo de la unidad de las religiones. No sólo extrajo enseñanzas del tesoro legado por sus antecesores hindúes, de las Upanishads y del Bhágavad-Gita, sino también del Corán y del Nuevo Testamento, en especial del Sermón de la Montaña. Creía en la misteriosa unidad de la revelación divina en todas las altas religiones. Al oír la afirmación de un misionero cristiano, el reverendo Anstein de Basel, quien le dijo: "Creí que también usted era un discípulo de Jesús", Gandhi respondió: "Por cierto que lo soy, pero en un sentido diferente del que usted cree; me considero discípulo de Buda, Mahoma y Krishna también. Todos ellos quieren una y la misma cosa, la verdad y el amor."[124] En su *ashram* se había realizado una cooperación dentro del círculo de sus amigos, incluso en el culto común efectuado por miembros de distintas religiones. Como ocurrió antes en los servicios de culto del *Brāhmosamāj*, que surgió del hinduismo, y de los grupos Bahāi y Sufī, que surgieron del islamismo persa, en estos servicios se leían trozos de diversas biblias de la humanidad. Lo mismo se hizo en los servicios de culto de las sesiones del Congreso Mundial de las Religiones. Primero, los creyentes de diversas religiones oyeron la Palabra de Dios de algunas de las sagradas escrituras de la humanidad y luego, en sagrado silencio, oyeron la íntima Palabra de Dios. En el culto del sufismo estas sagradas escrituras descansan sobre el altar en que se encuentran siete candelabros. Al comenzar el servicio se encienden las velas una detrás de otra, y cada una es un símbolo de las altas religiones, con excepción de la séptima, que simboliza a los buscadores de Dios que no pertenecen a ningún credo. La finalización del Congreso Mundial por un Cristianismo Libre y el Progreso Religioso, realizado en Berlín (1910),[125] cuando el padre Hyacinthe Loyson, un ex monje carmelita, condujo la oración del padre nuestro y judíos, mahometanos, hindúes, sikhs y budistas se unieron a él, algunos con palabras y otros

---

Mann, sein Werk und seine Wirkung (Tubinga, 1950).

[124] Hans Anstein y F. Heiler, *Die Wahrheit Sundar Singhs, Neue Dokumente zum Sadhustreit* (Munich, 1927), pág. 201.

[125] *World Congress for Free Christianity and Religious Progress, Protocol of Discussions* (Berlín, 1910).

sin ellas, demostró la posibilidad de una fraternidad litúrgica de creyentes de diversas religiones.

Una nueva era empezará para la humanidad cuando las religiones alcancen la verdadera tolerancia y la cooperación en favor de la humanidad. Ayudar a la preparación del camino hacia esta era es una de las más bellas esperanzas del estudio científico de la religión. Tal era la ilusión de uno de sus grandes pioneros, Friedrich Max Müller. Por lo tanto, este ensayo concluirá con las mismas palabras del último himno del Rigveda a Agni (X, 191), con las cuales Max Müller terminó su discurso inaugural como presidente de la sección arriana del Congreso Oriental Internacional, realizado en Londres en 1874:

¡Unidos vengan, unidos hablen, que vuestros espíritus estén
[de acuerdo...!
Que vuestros esfuerzos se unan; ¡unid vuestros corazones!
Que vuestros espíritus se unan; para lo cual vosotros estáis
[firmemente comprometidos...
Paz, Paz, Paz.[126]

En el idioma original y en el solemne estilo de recitar de la antigua India, estos versos resuenan aún más plenamente:

Sam gacchadhvam sam vadadhvam sam vah manāmsi
[jānatām...
Samānī vah ākūtih samānā hrdayāni vah,
Samānam astu vah manah, yathā vah susaha asati.
Shānti, Shānti, Shānti.

[126] *Chips from a German Workshop*, IV, pág. 371.